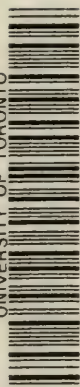


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00291353 1

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

ARISTOTE
CONSTITUTION D'ATHÈNES
ESSAI SUR LA MÉTHODE SUIVIE PAR ARISTOTE
DANS LA DISCUSSION DES TEXTES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

hilol
Arch
E

ARISTOTE

CONSTITUTION D'ATHÈNES

ESSAI SUR LA MÉTHODE SUIVIE PAR ARISTOTE
DANS LA DISCUSSION DES TEXTES

PAR

GEORGES MATHIEU

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
ÉLÈVE DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
PROFESSEUR DE PREMIÈRE AU LYCÉE DE BELFORT



149 149
19 / 3 / 19

PARIS

LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION, ÉDITEUR

ÉDOUARD CHAMPION

5, QUAI MALAQUAIS, 5

1915

Téléphone : Gobelins 28-20

Cet ouvrage forme le 216^e fascicule de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes.

1833
1834
1835
1836
1837
1838
1839
1840
1841
1842
1843
1844
1845
1846
1847
1848
1849
1850
1851
1852
1853
1854
1855
1856
1857
1858
1859
1860
1861
1862
1863
1864
1865
1866
1867
1868
1869
1870
1871
1872
1873
1874
1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES
DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES

DEUX CENT SEIZIÈME FASCICULE

ARISTOTE
CONSTITUTION D'ATHÈNES
ESSAI SUR LA MÉTHODE SUIVIE PAR ARISTOTE
DANS LA DISCUSSION DES TEXTES

PAR

Georges MATHIEU

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
ÉLÈVE DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
PROFESSEUR DE PREMIÈRE AU LYCÉE DE BELFORT



PARIS
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION
ÉDOUARD CHAMPION
5, QUAI MALAQUAIS

—
1915

AS

162

B6

FOIA 216-217

A

Monsieur BERNARD HAUSSOULLIER,

Membre de l'Institut.

Hommage de respectueux dévouement.

Sur l'avis de M. Bernard HAUSSOULLIER, Directeur d'études d'épigraphie et antiquités grecques, et de MM. A. JACOB et V. BÉRARD, le présent mémoire a valu à M. Georges MATHIEU le titre d'*élève diplômé de la Section d'histoire et de philologie de l'Ecole pratique des Hautes Études*.

Paris, le 2 octobre 1913.

Le Directeur de la conférence,

Signé : B. HAUSSOULLIER.

Les Commissaires responsables,

Signé : A. JACOB,

V. BÉRARD.

Le Président de la Section,

Signé : L. HAVET.

A la base du présent travail, se trouve le mémoire sur « la discussion des questions historiques dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* d'Aristote », que je préparai à l'École Normale sous la direction de M. G. Fougères, et que je présentai en juin 1911 pour l'examen du diplôme d'études supérieures. M. Bernard Haussoullier, à qui je soumis cette étude, m'engagea à la modifier et à la compléter en profitant des travaux parus depuis sa rédaction. Bien que les conclusions de ce travail ne diffèrent pas essentiellement de celles du mémoire de 1911, un assez grand nombre d'opinions de détail ont été complétées à l'aide d'études nouvelles ou de témoignages anciens, ou atténuées dans ce qu'elles pouvaient avoir de trop hypothétique.

En mettant en tête de cette étude le nom de M. Bernard Haussoullier, je n'acquiesce que faiblement ce que je dois tant à ses conseils qu'à ses conférences de l'École des Hautes Études. Ce m'est également un agréable devoir d'exprimer ici ma reconnaissance à mes professeurs de la Sorbonne, MM. G. Fougères et E. Bourguet. Enfin je dois aussi de vifs remerciements à MM. Bérard et Jacob, dont j'ai eu plus d'une fois à mettre à profit les observations.

Belfort, décembre 1913.

Georges MATHIEU.

Les témoignages anciens sont cités d'après les éditions suivantes :

Aristotelis Ἀθηναίων Πολιτεία, post Blass edidit Th. Thalheim. — Leipzig, Teubner, 1909.

Aristotelis Politica, post F. Susemihl recognovit O. Immisch. — Leipzig, Teubner, 1909.

Herodotos, für den Schulgebrauch erklärt von K. Abicht. — Leipzig, Teubner, 1863-1872.

Thucydidis historiae, recognovit C. Hude. — Leipzig, Teubner, 1898-1901.

Xenophontis historia graeca, recognovit E. C. Marchant. — Oxford, Clarendon Press, 1900.

Diodori bibliotheca historica, recognovit F. Vogel. — Leipzig, Teubner, 1888-1893.

Plutarchi vitae, edidit Th. Doehner. — Paris, Firmin-Didot, 1862.

Fragmenta historicorum graecorum, ediderunt C. et Th. Muller. — Paris, Firmin-Didot, 1853.

Antiphontis orationes, edidit F. Blass. — Leipzig, Teubner, 1881.

Andocidis orationes, edidit F. Blass. — Leipzig, Teubner, 1906.

Lysiae orationes, edidit H. van Herverden. — Groningue, Wolters, 1899.

Isocratis orationes, recognovit G. E. Benseler. — Leipzig, Teubner, 1871-1872.

Platonis dialogi, recognovit J. Burnet. — Oxford, Clarendon Press, 1899-1906.

Demosthenis orationes, edidit J. Bekker. — Leipzig, Tauchnitz, 1854-1855.

Aeschinis orationes, edidit F. Schulz. — Leipzig, Teubner, 1865.

Dinarchi orationes, edidit F. Blass. — Leipzig, Teubner, 1871.

INTRODUCTION

« Ce que nul ne pouvait attendre ou n'osait espérer vient de se réaliser par le plus heureux des hasards : on a vu revenir à la lumière et sortir des ténèbres du tombeau ce que nous avions jugé perdu à tout jamais, l'ouvrage d'Aristote sur la constitution d'Athènes, aussi remarquable par l'importance du sujet que recommandé par l'illustre nom de son auteur. » Cette sorte d'hymne, que Kaibel et Wilamowitz mettaient en 1891 en tête de leur édition de l'Ἀθηναίων Πολιτεία¹, est un exemple de l'enthousiasme qui s'empara du public lettré aussi bien que du monde savant quand, le 30 janvier, Kenyon eut fait paraître la première édition du traité d'Aristote dont, onze jours auparavant, le *Times* avait annoncé la découverte. Les journaux quotidiens rivalisèrent d'ardeur avec les revues savantes pour célébrer l'importance de la nouvelle publication ; et, pendant quelques semaines, il sembla qu'il y avait un accord unanime pour se réjouir de l'heureuse révélation. Mais, quand la critique se fut un peu exercée sur l'Ἀθηναίων Πολιτεία, on s'étonna de la nouveauté et parfois même de l'étrangeté des renseignements qu'elle nous apportait ; et certains la déprécièrent avec acharnement par une réaction aussi excessive que l'avait été l'enthousiasme des semaines précédentes.

1. *Aristotelis Πολιτεία Ἀθηναίων*, ediderunt G. Kaibel et U. de Wilamowitz-Moellendorf (Berlin, Weidmann, 1891), praefatio, p. iii : « Quod nemo aut exspectare poterat aut sperare ausus erat, id felicissimo nuper casu factum est : rediit ad lucem e sepulcrorum tenebris quem in omne aevum perditum duxeramus Aristotelis de Republica Atheniensium commentarius, ut argumenti gravitate singularis, ita praeclaro scriptoris nomine commendatus. »

La vieille croyance en l'infailibilité d'Aristote reste encore si forte qu'il se trouva des érudits pour chercher par tous les moyens à absoudre ou du moins à excuser le maître des imperfections que l'on apercevait dans son ouvrage. Whibley¹ ne voulait attribuer à Aristote qu'un rôle de directeur dans la préparation de cette œuvre qui aurait été due à un de ses disciples. F. Cauer² reprenait la théorie de Rose³ pour attribuer l'*'Αθηναίων πολιτεία* à un péripatéticien obscur, écrivant entre la mort d'Aristote (322 av. J.-C.) et l'institution des tribus Antigonis et Démétrias (307/6). Enfin Rühl allait jusqu'à supposer qu'on avait affaire à un simple résumé scolaire qu'un grammairien aurait dicté à ses élèves pour leur faciliter l'explication des orateurs attiques⁴.

D'autres, persuadés qu'« en général Aristote se montre aussi judicieux dans l'emploi de ses autorités que dans le choix qu'il en a fait »⁵, cherchaient à sauvegarder son autorité entière en rejetant comme interpolés tous les passages embarrassants, méthode dangereuse et souvent arbitraire que Rühl⁶ avait indiquée, puis abandonnée, et qu'Headlam et Th. Reinach⁷ portaient à son point culminant en rejetant un chapitre entier ('A. II, IV) et des fragments importants de plusieurs autres ('A. II., VIII, 3 ; VIII, 1 ; XXII, 5 ; XXV, 3-4).

Heureusement la plupart des hellénistes se sont refusés à accepter ces mesures violentes, provoquées par le respect supers-

1. L. Whibley, *The authorship of the 'Αθηναίων Πολιτεία* (Classical Review, 1891, V, p. 223).

2. F. Cauer, *Hat Aristoteles die Schrift vom Staate der Athener geschrieben?* (Stuttgart, Göschen, 1891), pp. 3-4 ; 16-19 ; 20-21 ; 34-37.

3. V. Rose, *Aristoteles pseudepigraphus* (Leipzig, Teubner, 1863), pp. 395-398.

4. F. Rühl, *Der Staat der Athener und Kein Ende* (Neue Jahrbücher, Supplément XVIII, 1892, p. 676 sqq.).

5. Th. Reinach, *La république athénienne*, traduction (Paris, Hachette, 1891), p. xxv.

6. F. Rühl, *Ueber die von Mr. Kenyon veröffentlichte Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 464-465).

7. J. W. Headlam, *The Constitution of Draco* (Classical Review, 1891, V, p. 166). — Th. Reinach, *La Constitution de Dracon et la constitution de 411* (Revue des Études grecques, 1891, IV, p. 82-85) ; id., *Aristote ou Critias* (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres, 1891, p. 185 et Revue des Études grecques, 1891, IV, p. 143-158).

titieux d'un grand nom ; et maintenant tout au moins l'origine aristotélicienne de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* est à peu près unanimement reconnue. En effet, l'identité des fragments cités par les anciens avec le texte du papyrus de Londres prouve d'une façon certaine que nous avons devant nous l'œuvre qu'ils attribuaient à Aristote et que Philochore et Timée connaissaient déjà ¹. On peut même prouver que l'ouvrage a été composé alors qu'Aristote vivait encore. A la vérité Dufour ² se trompe quand il fait remonter la rédaction du traité aux années comprises entre 344 et 335. Si à la base de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* se trouvent des matériaux qui ont servi pour la *Politique*, il en est d'autres dont on ne trouve pas de trace dans cette dernière œuvre, et c'est probablement la connaissance de ces nouveaux renseignements qui a décidé Aristote, vers la fin de sa vie, à remanier les matériaux recueillis pour la *Politique* et à étudier isolément la Constitution d'Athènes. Tout nous porte à attribuer cet ouvrage à la fin de la vie d'Aristote ; une mention de l'archonte Képhisophon (329/8) au chapitre LIV, 7 ³ oblige à placer la rédaction du traité après cette date ; et l'indication d'un gouverneur athénien à Samos ⁴, qui fut supprimé au plus tard en 322 ⁵, nous fournit la date extrême jusqu'à laquelle nous pouvons faire descendre l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Enfin, peut-être pouvons-nous fixer plus exactement la date de composition du traité si nous suivons l'opinion de ceux ⁶ qui placent vers 324 l'introduction de l'*Ἀμμωνιάς*, citée au chapitre LXI, 7 ⁷. La période pendant laquelle le traité a pu être composé s'étend donc au plus de

1. *Aristotle's Constitution of Athens*, by J. E. Sandys ; 2^e édition (Londres, Macmillan, 1912, p. xxviii-xxix). — J. H. Wright, *American Journal of Philology*, XII, p. 311-318.

2. M. Dufour, *La Constitution d'Athènes et l'œuvre d'Aristote* (Paris, Hachette, 1893, p. 30-41 et 44-46).

3. 'Α. II, LIV, 7 : νῦν δὲ προσκεῖται καὶ Ἡφαίστιος ἐπὶ Κηφισοφῶντος ἀρχόντος.

4. 'Α. II, LXII, 2 : λαμβάνουσι δὲ καὶ ὅσαι ἀποστέλλονται ἀρχὴ εἰς Σαμόν... εἰς σίτησιν ἀργύριον.

5. V. von Schœffer, *Bursians Jahresberichte*, 1893, LXXV, p. 31-32.

6. H. Nissen, *Die Staatsschriften des Aristoteles* (Rheinisches Museum, 1892, XLVII, p. 197-200). — H. Weil, *Aristote, Constitution d'Athènes* (Journal des Savants, 1891, p. 199-200).

7. 'Α. II, LXI, 7 : χειροτονοῦσι δὲ καὶ ταμίαν τῆς Περικλέους καὶ νῦν τῆς τοῦ Ἀμμωνός.

329 à 322, et plus probablement de 324 à 322. Il n'y a donc pas de raison chronologique qui nous force à refuser la paternité de cette œuvre à Aristote qui revint à Athènes en 335 ¹ et mourut en 322.

Ces discussions sur l'authenticité de l'œuvre ont été provoquées par la diversité des jugements portés sur sa valeur historique ; et maintenant encore, tandis que les uns voient dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, ainsi que le disait Mueller-Struebing ² « le nouveau papyrus-évangile sur la Constitution d'Athènes », d'autres la regardent comme « la plus grande désillusion du siècle ». Mais ces jugements reposent-ils sur une étude aussi complète que possible de l'ouvrage ? En 1895, Dufour ³ faisait, non sans exagération, le procès des méthodes employées pour étudier l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Il ne semble pas que depuis on ait renoncé à ces méthodes, ni que la seule qu'approuvait Dufour ait donné des résultats plus décisifs que les autres. On recherche toujours quelles sont les sources auxquelles a puisé Aristote ; et dans cette recherche, plus fertile que ne le pensait Dufour, on semble attribuer plus d'importance aux œuvres mêmes qui ont pu servir à Aristote qu'à l'emploi qu'il en fait pour l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. On confronte toujours les renseignements nouveaux fournis par notre traité avec ceux que nous apportent les autres auteurs anciens ; mais quelle recherche délicate que celle où le seul fait de la découverte de l'œuvre dont on cherche à connaître la valeur suffit à remettre en question la valeur même des ouvrages d'après lesquels on veut le juger ! L'examen du style ne peut amener à aucun jugement certain sur l'authenticité puisque l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* est une œuvre unique en son genre dans ce qui nous reste d'Aristote ; et il ne peut, même si l'on adopte dans toute sa rigueur le point de vue de Blass sur la rythmique de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, nous amener à un jugement sur la valeur historique de l'œuvre que si l'on fait appel au principe scolastique de l'infailibilité d'Aristote. Enfin la méthode même que

1. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 343.

2. Mueller-Struebing, *Studien über die Verfassung von Athen während des peloponnesischen Krieges* (Neue Jahrbücher, 1893, CXLVII, p. 315) : « Das neu aufgefundene Papyrus-Evangelium über die Verfassung von Athen ».

3. Dufour, p. 7-9.

Dufour proposait, l'étude des tendances de l'œuvre, ne peut, si elle est employée seule, nous amener à des résultats plus positifs. Il faudrait comparer la tendance politique qui se montre dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* et celle qui se montre dans la *Politique* ¹. Mais existe-il même *une* seule tendance dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ? Wilamowitz voit dans ce texte à la fois un manuel historique à l'usage des membres de l'école péripatéticienne ² et un manifeste d'Aristote en faveur des idées modérément conservatrices d'Isocrate ³. Diels y remarque des tendances nettement aristocratiques ⁴, tandis que Niese ⁵ y retrouve les idées politiques de l'école platonicienne. Pour Nissen ⁶, c'est un traité d'opposition contre la politique particulariste de Démosthène. Au contraire F. Cauer et Th. Reinach ⁷, d'avis différent sur l'origine aristotélicienne de l'œuvre, sont d'accord pour y remarquer des tendances démocratiques qu'ils attribuent à des raisons de prudence, inspirées par la réaction démocratique et patriotique qui suivit l'affaire d'Harpale. Mais Cauer ⁸ finissait par déclarer qu'on ne voyait dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* aucune trace de partialité pour une politique quelle qu'elle fut. Ne pourrait-on pas tirer de cet inextricable désaccord la conclusion qu'il y a dans l'ouvrage plusieurs tendances différentes, comme Cauer l'avait pensé à un moment ⁹, et même que ces différentes

1. Dufour, p. 9.

2. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 308-311 et 360-361. — Dufour, p. 19-21, attribue un but analogue à l'*Ἀ. Π.*, mais place sa rédaction avant celle de la *Politique*.

3. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 346-347.

4. H. Diels, Compte rendu de : *Aristotle, on the Constitution of Athens, edited by F. G. Kenyon* (Deutsche Literaturzeitung, 1894, XII, p. 240).

5. B. Niese, *Ueber Aristoteles Geschichte der athenischen Verfassung* (Historische Zeitschrift, 1892, LXIX, p. 38 sqq.).

6. H. Nissen, *Die Staatsschriften des Aristoteles* (Rheinisches Museum, 1892, LXVII, p. 198).

7. F. Cauer, *Hat Aristoteles...?* p. 76-78. — Th. Reinach, *La république athénienne*, préface, p. xxviii-xxix : « Aristote, qui, ne l'oublions pas, n'était pas citoyen d'Athènes et ne se sentait pas l'étoffe d'un martyr, connaissait et respectait les susceptibilités de ses lecteurs ; il leur devait la vérité, il ne leur devait pas toute la vérité ».

8. F. Cauer, *Anzeige zu : Die sokratische Verfassung... von Dr. B. Keil* (Neue Jahrbücher, 1893, CXLVII, p. 113-120).

9. F. Cauer, *Hat Aristoteles...?*, p. 47 sqq.

tendances n'appartiennent pas en propre à l'auteur de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ? Ce n'est qu'à la fin de notre étude qu'il nous sera permis de prendre position dans une telle controverse.

En tout cas il est remarquable que, lorsqu'on a étudié les sources de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, on a semblé se préoccuper plutôt de la valeur absolue des renseignements qu'elles nous apportaient, que de leur emploi par Aristote. On a cherché qui, d'Aristote ou des autres auteurs anciens, nous donnait la version la plus véridique ; on a tenté de reconstituer plus ou moins complètement les documents qu'Aristote a pu consulter. Mais, en se livrant à ces études tout à fait nécessaires, on a un peu négligé de rechercher comment l'auteur même de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* confrontait les témoignages, pour quelles raisons il choisissait entre eux, comment il discutait les problèmes que soulevait leur désaccord, en résumé quelle était sa méthode de discussion historique. Or la réponse que l'on peut donner à ces diverses questions, n'est pas sans influencer sur l'idée qu'on se fait de la valeur historique de l'ouvrage.

C'est ce problème que nous tenterons d'étudier. Sans nous interdire d'employer accessoirement les autres méthodes de recherche, nous croyons que le moyen le plus simple et le plus logique consiste à étudier la discussion des questions historiques dans Aristote, à tenter de déterminer quelle réponse il donne à chaque difficulté, et comment il y a été amené. Naturellement nous suivrons autant que possible l'ordre chronologique adopté par Aristote lui-même dans la première partie de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Cependant nous serons obligés d'abandonner ce principe lorsque nous voudrions étudier la question si débattue de la constitution de Dracon. Elle est placée par Aristote avant Solon ; mais on ne peut l'étudier à ce moment. On a remarqué, dès la publication de l'ouvrage ¹, les ressemblances de cette cons-

1. J. W. Headlam, *The constitution of Draco* (Classical Review, 1891, V, p. 168). — Th. Reinach, *La constitution de Dracon et la constitution de 441* (Revue des Études grecques, 1891, IV, p. 82-85) ; *Aristote ou Critias* (Revue des Études grecques, 1891, IV, p. 143-145 et 152). — G. Busolt, *Zur Gesetzgebung Dracons* (Philologus, 1891, L, p. 393-396). — R. W. Macan, *Ἀθηναίων Πολιτεία* (Journal of Hellenic Studies, 1891, XII, p. 24-27). — F. Cauer, *Aristoteles als Historiker* (Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1892, p. 1 sqq.)

titution attribuée à Dracon avec les dispositions proposées par les Quatre-Cents en 411. De plus la méthode d'exposition employée par Aristote en ce passage ressemble beaucoup, elle aussi, à celle qu'il emploie dans l'exposé des changements constitutionnels survenus à Athènes entre le désastre de Sicile et le rétablissement de la démocratie en 403. Il est donc beaucoup plus logique de n'étudier la constitution de Dracon que lorsque nous nous serons prononcés sur la méthode d'Aristote dans l'étude des constitutions des Quatre-Cents et des Trente. Cette méthode aura, de plus, l'avantage de ne nous faire aborder l'examen de ce morceau, celui qui nous apporte le plus de renseignements nouveaux, qu'au moment où nous aurons déjà une idée assez complète de la méthode d'Aristote. Si l'on met à part cette exception, c'est l'ordre même d'Aristote que nous suivrons pour étudier son œuvre.

Ce que nous nous proposons donc avant tout, c'est de déterminer quelle est la méthode historique d'Aristote, par quels procédés et pour quelles raisons il se décide à adopter une version plutôt qu'une autre. C'est à cela que nous servira l'étude que nous devons faire de ses sources. Et, après cette recherche, nous pourrons peut-être arriver à une conclusion plausible touchant la nature même de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*.

ARISTOTE

CONSTITUTION D'ATHÈNES

CHAPITRE I

ATHÈNES AVANT SOLON

La tradition démocratique ne faisait commencer véritablement l'histoire d'Athènes qu'à l'époque de Solon. Avant lui, les historiens ne connaissaient rien de sûr. Ils étaient même placés dans des conditions beaucoup plus difficiles que ne le sont les historiens modernes ; car toute la période primitive ne leur apparaissait qu'à travers les légendes et les récits de l'épopée homérique, et ils ne pouvaient avoir de points de comparaison suffisants dans l'histoire des peuples barbares. Aussi, quand un historien voulait étudier l'histoire primitive d'Athènes, il en était réduit à examiner les institutions de son temps, les légendes populaires ou religieuses, et à tenter de se former, d'après ces quelques éléments, une idée d'Athènes dans la période ancienne. A ce faible matériel s'ajoutent, pour Aristote, les renseignements tirés de ses prédécesseurs, surtout des Atthidographes : or ces historiens ne lui donnaient que des hypothèses, tout au plus des interprétations assez vraisemblables de légendes ou d'institutions encore existantes ; et, quelque consciencieux qu'ils fussent, ils ne pouvaient lui donner autre chose.

Aristote avait donc à choisir entre ces différentes hypothèses. Une méthode semblait offrir quelque sûreté ; elle consistait à juger le passé d'après les survivances dans le présent. Le procédé était dangereux, car il pouvait amener à reporter dans le passé des institutions relativement récentes. Mais c'était néanmoins le plus scientifique et celui qui eût donné les résultats les plus probables si Aristote avait fait avec un soin absolu la critique de ses sources.

C'est cette méthode que nous trouvons presque uniquement employée dans les trois premiers chapitres de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Les institutions du présent sont, pour Aristote, des indices (σημεία) ou des témoignages (τεκμήρια) de ce qui existe dans l'ancienne Athènes. Aussi la raison pour laquelle Aristote accepte ou rejette une hypothèse, est-elle presque toujours donnée sous la même forme. Dans le seul chapitre III, nous en avons plusieurs exemples : III, 3 : τεκμήριον δ' ἐπιφέρουσιν ὅτι οἱ ἐννέα ἄρχοντες ὀμνύουσιν ἢ τὰ ἐπὶ Ἀλάστου ὄρκια ποιήσιν... ὅτι δὲ τελευταία τούτων ἐγένετο τῶν ἀρχῶν, σημεῖον καὶ τὸ μηδὲν τῶν πατρίων τὸν ἄρχοντα διοικεῖν... III, 5 : σημεῖον δέ ἐστι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἢ σύμφρξις ἐνταῦθα γίγνεται τῷ Διονυσίῳ. Parfois aussi une hypothèse est acceptée parce qu'elle explique d'une façon vraisemblable un fait connu, mais dont la cause restait obscure. C'est ce que l'on voit au chapitre III, 6 : διὸ καὶ μόνη τῶν ἀρχῶν αὕτη μεμένηκε διὰ βίου καὶ νῦν.

Dans une période aussi obscure que celle que dépeignent les trois premiers chapitres de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, les questions de date prennent une assez grande importance. Cependant Aristote ne semble pas leur accorder un bien grand intérêt. La lacune du début nous empêche malheureusement de savoir par quels arguments Aristote défendait la place qu'il accorde à l'affaire de Cylon, et même de deviner s'il donnait des arguments. Depuis la découverte de l'œuvre d'Aristote, il y a eu une tendance assez forte, soit à rejeter le premier exil des Alcéméonides ¹, soit même à reporter bien plus tard la tentative de Cylon ². Pour cela, les critiques apportent plusieurs arguments ; les Alcéméonides, qui auraient alors été bannis, prennent part à la vie politique d'Athènes après Solon, si l'on se fie à Plutarque,

1. F. Cauer, *Hat Aristoteles... ?* p. 62-63. — J. Beloch, *Griechische Geschichte* (Strassbourg, Trübner, 1893), I, p. 389. — Une indication assez troublante, mais malheureusement trop peu précise, se trouve dans Plutarque, *De sera muninis vindicta*, 549 A : ... τὰς μὲν γὰρ Ἀθηναίῃσι τῶν ἐναγῶν σωματίων ῥίψεις καὶ νεκρῶν ἐξορισμούς οὐδὲ παίδων πατρὶν ἐπιθεῖν ὑπῆρξε τῶν ἀποσφαγέντων ἐκείνων... Si ce texte se rapporte à l'affaire de Cylon, il faut admettre que Plutarque seul, à notre connaissance, des historiens anciens, et dans ce seul passage de ses œuvres, n'admet qu'une seule expulsion des Alcéméonides comme ἐναγεῖς.

2. O. Seeck, *Quellenstudien zu des Aristoteles Verfassungsgeschichte Athens* (Klio, Beiträge zur alten Geschichte, 1904, IV, p. 318-326).

Solon, XI, 2¹, et à l'Ἀθηναίων Πολιτεία elle-même, au chapitre XIII, 4², ce qui ne pourrait se concilier avec les termes de l'amnistie de Solon, citée par Plutarque, *Solon*, XIX, 3³. D'autre part, le nom de Φλυεύς, donné à Myron par Plutarque, *Solon*, XII, 3, serait un démotique que l'on ne pourrait trouver avant Clisthène⁴. Enfin Hérodote (V, 70-71) indiquerait nettement que le fait est postérieur à Solon⁵. Mais la première expulsion des Alcéméonides est fort nettement indiquée par Thucydide⁶. On a cherché à admettre que certains détails (le nom de Myron, entre autres) pouvaient avoir été transportés par un Atthidographe du second exil au premier⁷. Mais il n'est pas même besoin de cette solution moyenne : tous les détails de la tradition peuvent s'accorder avec la date fournie par Aristote. En effet, la loi d'amnistie de Solon s'applique fort bien aux Alcéméonides⁸ qui ont été bannis par un tribunal extraordinaire des trois cents membres et pour crime de sacrilège : tandis que les exceptions⁹ ne visent que les gens condamnés par l'Aréopage, les Éphètes et le Prytanée pour assassinat, meurtre ou tyrannie. D'autre part Aristote ne désigne pas Myron comme Φλυεύς (le mot ne peut être en effet dans la lacune, car il précéderait le nom personnel) ; et d'ailleurs, comme le remarque Wilamowitz, Φλυεύς n'est évidemment pas ici un démotique, mais le nom d'un bourg de l'Attique qui devait exister bien

1. Plutarque, *Solon*, XI, 2 : ἐν τοῖς Δελφῶν ὑπομνήμασιν Ἀλκμαίων, οὗ Σόλων Ἀθηναίων στρατηγὸς ἀναγέγραπται.

2. Ἀ.Π., XIII, 4 : ἦσαν δ' αἱ στάσεις τρεῖς· μία μὲν τῶν παραλίων, ὧν προσιστήκει Μεγακλῆς ὁ Ἀλκμέωνος.

3. F. Cauer, *Hat Aristoteles...?* p. 62. — P. Cauer, *Aristoteles Urteil über die Demokratie* (Neue Jahrbücher, 1892, CXLV, p. 389).

4. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, p. 339, et même page, en note.

5. O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 324-326.

6. Thucydide, I, 126, 12 : ἤλασαν μὲν οὖν καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς ἐναγείς τοὺτους, ἤλασε δὲ καὶ Κλεομένης ὁ Λακεδαιμόνιος ὕστερον μετὰ Ἀθηναίων στασιαζόντων.

7. C. Gilliard, *Quelques réformes de Solon* (Lausanne, Bridel, 1907) : p. 69.

8. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 17, note 34.

9. Plutarque, *Solon*, XIX, 4 : ἀτίμων ὅσοι ἄτιμοι ἦσαν πρὶν ἢ Σόλωνα ἄρξαι, ἐπιτίμους εἶναι πλὴν ὅσοι ἐξ Ἀρείου πάγου ἢ ὅσοι ἐκ τῶν ἐφετῶν ἢ ἐκ πρυτανείου καταδικασθέντες ὑπὸ τῶν βασιλέων ἐπὶ φόνον ἢ σφαγασιν ἢ ἐπὶ τυραννίδι ἔφρουγον ὅτι ὁ θεσμός ἐφάνη ὅδε.

avant Clisthène¹. Enfin, même l'expression dont se sert Hérodote pour dater le fait² peut se concilier très facilement avec la chronologie adoptée par Aristote. En effet, Hérodote ne nous parle pas de Dracon ; il ne consacre que quelques lignes (I, 29) à Solon qu'il fait d'ailleurs vivre jusque sous le règne de Crésus. La tyrannie de Pisistrate est donc le premier fait vraiment saillant qu'il rencontre dans l'histoire athénienne ; c'est même à propos de l'expulsion des Pisistratides qu'il est amené à parler de l'affaire de Cylon. Or, il n'y a entre l'attentat et le début de l'« âge de Pisistrate », pour employer les mots mêmes d'Hérodote, qu'un espace de 75 ans au plus : Pisistrate s'empara pour la première fois du pouvoir en 561³ et la date la plus reculée que l'on puisse adopter pour la tentative de Cylon, est 636. Hérodote pouvait donc parfaitement dire : ταῦτα πρὸ τῆς Πεισιστράτου ἡλικίας ἐγένετο, et prendre ainsi comme point de repère un événement important de l'histoire athénienne, de même que maintenant, pour dater approximativement un fait, on se contente de dire qu'il se produisit « avant la Révolution ». Rien n'empêche donc d'accepter la date que nous fournit implicitement le texte d'Aristote et d'admettre avec lui que Cylon est antérieur à Dracon.

Mais cette exactitude dans la fixation de la date de l'affaire de Cylon ne doit pas nous donner une pleine confiance dans la chronologie d'Aristote. Car déjà les rares indications chronologiques que l'on trouve dans l'exposé de l'ancienne constitution athénienne, montrent les lacunes de sa discussion. Au chapitre II, 1, Aristote nous dit que les troubles sociaux durèrent longtemps après Cylon⁴, et plus loin que Dracon publia son code peu de temps après⁵. Comme le fait remarquer M. Haus-

1. Wilamowitz-Moellendorff, *Die lebenslänglichen Archonten Athens* (Hermes, 1898, XXXIII, p. 122, note 2).

2. Hérodote. V, 71 : ταῦτα πρὸ τῆς Πεισιστράτου ἡλικίας ἐγένετο.

3. 'A. II., XIV, 1 : κατέσχε τὴν ἀκρόπολιν... ἐπὶ Κωμέου ἄρχοντος. — Marbre de Paros, époque 40 (*Fragmenta historicorum graecorum* I, p. 548) : 'Αφ' οὗ Πεισίστρατος Ἀθηνῶν ἐτυράννησεν, ἔτη ΗΗΡΔΔΔΔΠΙΙ, ἄρχοντος Ἀθῆνῃσι Κωμέου.

4. 'A. II., II, 1 : μετὰ δὲ ταῦτα συνέβη στασιάζει τοὺς τε γνωρίμους πόλιν χρόνον καὶ τὸν δῆμον.

5. 'A. II., IV, 1 : μετὰ δὲ ταῦτα χρόνου τινὸς οὐ πολλοῦ διελθόντος... Δράκων τοὺς θεσμούς ἐθηκεν.

soullier ¹, il n'y a pas là contradiction à proprement parler ; car les troubles durèrent encore après Dracon et même après Solon. Il n'en est pas moins vrai que l'emploi de la même formule μετὰ τᾶν, dans les deux cas, sans indication précise des limites du temps, amène une certaine ambiguïté et n'indique pas un grand souci de donner des dates exactes.

D'ailleurs Aristote nous fait lui-même l'avou de son indifférence pour les dates, quand il s'agit de fixer le moment où l'archontat fut institué. Il nous signale que la question était débattue et que le premier archonte était, pour les uns, Médon, et, pour les autres, Akastos ². Les historiens modernes ont discuté le problème ³. Aristote ne se donne pas tant de peine et ne cherche même pas, comme l'a fait Seeck, à expliquer la différence en voyant dans Médon un archonte révolutionnaire et dans Akastos le premier archonte légal ⁴. Il se contente de nous dire ⁵ que la différence de temps est petite et n'a que peu d'importance. Il est difficile de déclarer plus nettement que, tout au moins pour la période antérieure à Solon ⁶, les différences de date ⁷ ne méritent pas d'être discutées.

C'est là une constatation très grave pour qui veut juger l'Ἀθηναίων Πολιτεία ; car, si Aristote reconnaît que ses sources ne méritent pas qu'on décide entre elles, de quel droit et par quel moyen va-il, d'après ces mêmes sources, nous exposer l'organisation constitutionnelle d'Athènes avant Dracon ? Et en effet Aristote prétend nous renseigner sur les deux principaux

1. B. Haussoullier, *La constitution d'Athènes avant Dracon d'après Aristote* Ἀθηναίων Πολιτεία, chap. 1-111 (Revue de philologie, 1893, XVIII, p. 50 en note).

2. Ἀ. Π., III, 3 : τελευταία δ' ἡ τοῦ ἄρχοντος τοί μὲν γὰρ πλείους ἐπὶ Μεδόντος, ἔνιοι δ' ἐπὶ Ἀκάστου φασὶ γενέσθαι ταύτην.

3. Entre autres, Wilamowitz-Moellendorff, *Die lebenslänglichen Archonten Athens* (Hermes, 1898, XXXIII, p. 125).

4. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 304-306.

5. Ἀ. Π., III, 3 : τοῦτο μὲν οὖν ὁποτέρως ποτ' ἔχει, μικρόν ἂν παραλλάττοι τοῖς χρόνοις.

6. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 56-57.

7. Aristote, il est vrai, dit que l'intervalle qui sépare les deux époques, est petit ; mais il est des cas où une différence de très peu de temps change complètement le caractère d'une mesure. Nous en verrons un exemple à propos de la σεισάχθεια.

organes gouvernementaux d'Athènes à ce moment, les archontes et l'Aréopage. Il ne cite pas d'assemblée du peuple, bien qu'il soit vraisemblable qu'il y en eût une comme celle que nous voyons dans les poèmes homériques ¹. On peut supposer qu'il la néglige et considère ses fonctions comme peu importantes ; ce serait Solon qui en aurait fait un organe vraiment actif ; et ainsi Aristote se rapprocherait légèrement de l'opinion démocratique et populaire qui voyait dans Solon le créateur de toutes les institutions politiques d'Athènes.

Selon Aristote, après l'abolition de la royauté, ce furent les archontes qui possédèrent la principale autorité ('A. II, III, 2) ². Il est ainsi d'accord avec l'opinion qu'expriment Thucydide I, 126, 8 ³, et implicitement Plutarque, *Solon*, XII, 4 ⁴ à propos de l'affaire de Cylon. Le seul auteur qui combatte cette opinion est Hérodote qui attribue à ce moment le plus grand rôle aux prytanes des naucrares ⁵ ; mais on rattache, non sans quelque vraisemblance, cette théorie d'Hérodote au désir de disculper l'archonte Mégaklès, ancêtre de Périclès, des accusations de sacrilège auxquelles sa conduite avait exposé ses descendants. Mais si les historiens d'Athènes savaient avec quelque certitude que les archontes avaient joué autrefois un grand rôle, ils étaient fort embarrassés pour préciser leurs pouvoirs, et Aristote fait de vains efforts pour définir les fonctions de certains membres de ce collège. Il ne nous dit pas un mot des pouvoirs du roi et ne définit ceux du polémarque ⁶ qu'indirectement en nous donnant

1. *Aristoteles, der Staat der Athener, der historische Hauptteil* (I-XLI), für den Schulgebrauch erklärt von Dr. K. Hude (Leipzig, Teubner, 1892), p. 7 en note.

2. 'A. II., III, 2 : μέγισται δὲ καὶ πρῶται τῶν ἀρχῶν ἦσαν βασιλεὺς καὶ πολέμαρχος καὶ ἄρχων.

3. Thucydide, I, 126, 8 : τότε δὲ τὰ πολλὰ τῶν πολιτικῶν οἱ ἐννέα ἄρχοντες ἔπρασσον.

4. Plutarque, *Solon*, XII, 1 : ὥρμησε συλλαμβάνειν ὁ Μεγακλῆς καὶ οἱ συναρχοντες.

5. Hérodote, V, 71 : τούτους ἀνιστάσιν μὲν οἱ πρυτάνεις τῶν ναυκράρων οἵπερ ἔνεμον τότε τὰς Ἀθήνας ὑπεγγύους πλὴν θανάτου.

6. 'A. II., III, 2 : δευτέρα δ' ἐπικατέστη πολεμαρχία διὰ τὸ γενέσθαι τινὰς τῶν βασιλέων τὰ πολέμια μαλακοῦς, ὅθεν καὶ τὸν Ἴωνα μετεπέμψαντο χρείας καταλαβούσης. — Niemeyer, *Zu Aristoteles Ἀθηναίων Πολιτεία* (Neue Jahrbücher, 1891, CXLIII, p. 408); voit là une contradiction avec la *Politique* 1310 b 33 qui

les raisons qui ont amené sa création. Il est fort net qu'ici Aristote adopte la tradition populaire qui voyait dans Ion le premier polémarque ; or cet appel à une légende très ancienne montre bien la difficulté qu'avait Aristote à se représenter d'une façon un peu précise la constitution primitive d'Athènes.

C'est aux seuls thesmothètes qu'Aristote attribue des fonctions assez bien déterminées. L'étymologie même du nom offrait un moyen commode d'imaginer la nature des fonctions primitives ¹. Encore Aristote ne nous dit-il pas ce que sont les *θέσμις* dont il parle, et ce silence soulève une difficulté. En effet si les *θέσμις* sont identiques aux *νόμοι*, il y a contradiction avec le chapitre XLI, 2 ² qui attribue la première publication des lois à Dracon ³. Dufour prétend qu'Aristote désignait par *θέσμις* les coutumes, et par *νόμοι* les lois ; et qu'ainsi il n'y a pas contradiction ⁴. Mais rien ne vient nous prouver qu'il en soit ainsi ; les *θέσμις* ne sont à proprement parler que les *institutions* ; et d'ailleurs les coutumes ne se distinguent guère des lois que par leur caractère de pure tradition orale ; aussitôt écrites, elles sont des lois. En résumé Aristote, cherchant ici à donner quelque idée des fonctions des thesmothètes, a eu recours au seul moyen d'investigation qu'il eût à sa disposition, à l'étymologie, bien que ce procédé l'amènât à attribuer la même mesure ou des mesures analogues à deux périodes différentes de l'histoire athénienne. Sur l'archontat, en dehors des hypothèses chronologiques ou archéologiques de ses prédécesseurs et des données de la tradition populaire, Aristote ne sait rien et il ne cherche qu'à nous

attribuerait encore un rôle militaire au roi ; mais le passage est obscur et n'implique pas nécessairement que Codros était roi quand il se dévoua, mais plutôt qu'il fut nommé roi après un acte de dévouement (κατ' ἄξιον γὰρ ἐστίν ἢ κατ' ἰδίαν ἀρετὴν... ἅπαντες γὰρ εὐεργετήσαντες ἢ θυνάμενοι τὰς πόλεις ἢ τὰ ἔθνη εὐεργετεῖν ἐτύγχανον τῆς τιμῆς ταύτης, οἱ μὲν κατὰ πόλεμον κωλύσαντες δουλεύειν, ὥσπερ Κόδρος...).

1. 'A. Π., III, 4 : θεσμοθέται δὲ πολλοῖς ὕστερον ἔτεσιν ἡρέθησαν... ὁπῶς ἀναγράφαντες τὰ θέσμις φυλάττωσι πρὸς τὴν τῶν τῶν ἀμφισβητούντων χρῆσιν.

2. 'A. Π., XLI, 2 : μετὰ δὲ ταύτην ἢ ἐπὶ Δράκοντος ἐν ᾧ καὶ νόμους ἀνέγραψαν τὸ πρῶτον.

3. B. Haussoullier, *Revue de philologie*, 1893, XVIII, p. 53.

4. M. Dufour, p. 62. — M. V. Bérard exprime l'idée qu'il y aurait eu peut-être une double législation analogue à celles des communautés berbères qui possèdent à la fois les *Kanoun* et le *Chéri* (loi coranique).

faire connaître, avec aussi peu de contradictions que possible, les rares renseignements qu'il a recueillis.

Sur l'Aréopage, Aristote était un peu mieux instruit. Son existence même dans la période pré-solonienne avait été contestée, sans doute par ces historiens de tendance ultra-démocratique, qui voyaient dans Solon le fondateur de toutes les institutions athéniennes. Aristote ne nous donne qu'une preuve de l'existence de l'Aréopage bien avant Solon, mais une preuve très forte : l'Aréopage fut toujours nommé à vie ¹. C'est d'ailleurs une opinion à laquelle Aristote fut toujours fidèle, car on la trouve déjà dans la *Politique* ². Et il existe des preuves assez nombreuses pour repousser les doutes que l'on a élevés contre cette théorie. On ne peut, en effet, tirer argument du silence de Dracon pour nier l'existence de l'Aréopage, et ce silence même s'explique, si l'on songe qu'avant l'institution du Conseil des Quatre-Cents par Solon, l'Aréopage s'appelait sans doute simplement ἡ βουλῇ ³, hypothèse de Headlam que vient confirmer le texte même de la *Politique* où ce conseil (βουλῇ), dont Solon ne changea pas les attributions, ne peut désigner que l'Aréopage. De plus, malgré Beloch ⁴ qui y voit des expressions trop modernes, il faut croire à l'authenticité de la loi d'amnistie de Solon (citée par Plutarque, *Solon*, XIX. 3) ; car on ne doit pas oublier que les lois antérieures à l'archontat d'Euclide furent recopiées en 403 et que sans doute leur forme fut alors rajeunie. Or cette loi d'amnistie nous donne la preuve indirecte de l'existence de l'Aréopage avant Solon. Enfin, bien que le tableau qu'Isocrate nous présente de l'ancienne Athènes dans l'*Aréopagitique* soit si tendancieux qu'on a pu le traiter de parodie ⁵, son témoignage sur la croyance à l'antiquité de l'Aréopage a néanmoins quelque valeur. Donc sur le fait même de l'existence de l'Aréopage avant Solon, Aristote a raison et tout au plus peut-on

1. 'A. II., III, 6 : διὸ καὶ μόνῃ τῶν ἀρχῶν αὕτη μεμένηκε διὰ βίου καὶ νῦν.

2. *Politique*, 1274 a 1-2 : ἔοικε δὲ Σόλων ἐκεῖνα μὲν ὑπάρχοντα πρότερον οὐ κατελθεῖν, τὴν τε βουλὴν καὶ τὴν τῶν ἀρχῶν αἵρεσιν.

3. J. W. Headlam, *Notes on the early athenian history* 2, *The Council* (Classical Review, 1892, VI, p. 293-298). — C. Gilliard, *Quelques réformes de Solon*, p. 277-279.

4. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, p. 324, note 1.

5. B. Keil, *Die solonische Verfassung...*, p. 81.

lui reprocher de n'avoir pas plus explicitement donné les raisons pour lesquelles il croyait à cette existence.

Mais c'est surtout dans la description des fonctions primitives de l'Aréopage que se montre la méthode d'Aristote et que l'on peut voir ce qu'elle a de défectueux. Il veut nous donner un exemple du grand rôle de l'Aréopage ; or ce n'est guère qu'en faisant appel aux survivances du passé, qu'au temps d'Aristote, ainsi que l'on fait certains critiques modernes ¹, on pouvait faire quelque hypothèse sur les fonctions de l'ancien Aréopage. Ce n'est pas ce que fait Aristote : il attribue à l'Aréopage la haute surveillance sur l'ordre et la moralité publique ². Or, de son temps, l'Aréopage ne possédait pas cette fonction ; mais en revanche cette conception répondait entièrement aux vœux du parti dont Isocrate était le représentant littéraire. Ce n'est pas, il est vrai, une raison pour juger qu'Aristote a pu se tromper sur ce point par partialité, car il est ici d'accord avec ses prédécesseurs, les athidographes Phanodemos et Androtion, que suivra plus tard Philochore ³. Cependant il convient au moins de remarquer que cette surveillance de l'Aréopage part d'un point de vue nettement défavorable à la démocratie pure. Comme aucun auteur à tendances démocratiques ne nous en parle, il est peut-être permis de conclure qu'Aristote, comme nous, ne tirait sa connaissance du rôle de l'Aréopage en matière politique que d'une tradition peu favorable à la démocratie et favorable à la toute-puissance de l'Aréopage. Aristote attribue lui-même à ce fait une telle importance ⁴ qu'il répète sa pensée dans des termes analogues aux chapitres IV, 4 et VIII, 4⁵. Donc, en elle-

1. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 241 ; II, p. 190.

2. 'A. II., III, 6 : ἡ δὲ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλὴ τὴν μὲν τάξιν εἶχε τοῦ διατηρεῖν τοὺς νόμους· διοίκει δὲ τὰ πλεῖστα καὶ τὰ μέγιστα τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ κολάζουσα καὶ ζημιούσα πάντας τοὺς ἀκοσμοῦντας κυρίως.

3. Philochore, fragment 17 (*Fragmenta historicorum graecorum*, I, p. 387) ; ἐδίκαζον οὖν Ἀρεοπαγῖται περὶ πάντων σχεδὸν τῶν σφαλισμάτων καὶ παρανομιῶν ὡς ἅπαντά φησιν Ἀνδροτίων ἐν πρώτῃ καὶ Φιλόχορος ἐν δευτέρῃ καὶ τρίτῃ τῶν Ἀθιδίων. — Phanodemos, fragment 15 (*Fragmenta historicorum graecorum*, I, p. 368) : ὅτι δὲ τοὺς ἀσώτους καὶ τοὺς μὴ ἔκ τινος περιουσίας ζῶντας τὸ παλαιὸν ἀνεκαλοῦντο οἱ Ἀρεοπαγῖται καὶ ἐκόλαζον, ἱστόρησαν Φανόδημος καὶ Φιλόχορος.

4. B. Kiel. *Die solonische Verfassung*, ..., p. 98-101.

5. 'A. II., IV, 4 : ἡ δὲ βουλὴ ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου φύλαξ ἦν τῶν νομῶν καὶ διετήρει τὰς ἀρχὰς ὅπως κατὰ τοὺς νόμους ἄρχουσιν — 'A. II., VIII, 4 : καὶ τοὺς ἀμαρτάνοντας ἡῤθυνεν κυρία οὖσα καὶ ζημιῶν καὶ κολάζειν.

même, la description des fonctions de l'Aréopage se tient et reflète une tendance peu favorable à la démocratie. Mais si l'on regarde une autre partie de l'ouvrage, une contradiction apparaît. En effet, au chapitre XXV, 2, ces droits de l'Aréopage, qui précisément lui furent enlevés par Ephialte, sont qualifiés d'ἐπιθέτα¹. Or si, comme Aristote nous le montre au chapitre IV, l'Aréopage avait ces droits de toute antiquité, l'expression est inexacte. Aristote semble donc ici se rattacher, tout au moins par le langage, à des historiens dont la tendance était de rabaisser l'Aréopage au profit de la démocratie². Il y aurait donc ici contradiction.

Or cette contradiction nous donne une indication précieuse sur la méthode d'Aristote. Il puise à des sources fort différentes et de tendances diverses : les unes sont favorables à la démocratie, les autres lui sont hostiles. Pour se décider entre elles, Aristote a recours à des indices extérieurs, aux témoignages fournis par les institutions anciennes qui survivent encore de son temps. Mais quand il n'existe pas de ces indices extérieurs ou quand Aristote ne les aperçoit pas, il cherche non pas à adopter l'une des deux opinions de préférence à l'autre, mais à les concilier, ou du moins à les combiner l'une avec l'autre. Quand les deux témoignages sont dans deux sens absolument opposés, ce travail de conciliation ne peut se faire sans qu'il reste des traces de la contradiction qu'il y avait entre eux. C'est ce qui s'est produit pour la question des pouvoirs primitifs de l'Aréopage ; mais, les deux opinions différentes ayant été exprimées par Aristote dans deux passages assez éloignés l'un de l'autre, la difficulté n'apparaît pas du premier coup. Pour résoudre d'autres problèmes historiques, Aristote aura recours au même procédé, mais il fondra directement les deux versions. Or, si habile qu'ait été cette fusion, il subsistera néanmoins quelques traces qui la décèleront.

1. A. II. XXV, 2: ἔπειτα τῆς βουλῆς ἐπὶ Κόνονος ἄρχοντος ἅπαντα περιεῖλε τὰ ἐπιθέτα.

2. Wilamowitz-Moellendorf. *Aristoteles und Athen*, II, p. 186-188.

CHAPITRE II

SOLON

Quand Aristote arrive à l'étude de l'activité politique de Solon, il se trouve en présence de documents plus nombreux et plus sûrs. Solon avait laissé des poésies dont de nombreux fragments sont parvenus jusqu'à nous, et qui exposaient son programme moral et politique. Sinon toutes ces poésies, du moins une grande partie, n'avaient pas encore disparu au temps d'Aristote. D'autre part, la législation fournissait dès ce moment des renseignements précieux, bien qu'il fût nécessaire de n'y avoir recours qu'avec précaution. En effet, les Athéniens étaient portés à attribuer à leur célèbre législateur toutes les anciennes lois dont l'auteur ne leur était pas connu d'une façon indiscutable : aussi peut-on se demander si une prétendue loi de Solon n'est pas plus récente que ne l'affirment les anciens¹. Dans tous les cas, une partie des lois attribuées à Solon était bien de lui et pouvait servir de base à une étude de son activité législatrice. Si Aristote n'avait disposé que de ces deux sortes de documents, les poésies et les lois, notre tâche serait plus facile. Mais avant Aristote, on s'était occupé de Solon ; Thucydide ne prononce pas le nom de Solon, sans doute parce que son histoire ne se rapporte pas directement au sujet qu'il traite, mais peut-être aussi parce qu'au v^e siècle on ne rapportait pas encore l'origine de la démocratie athénienne à Solon seul². Mais les auteurs d'Atthides lui consacrèrent sans doute de longues pages. Or, dans la connaissance que la poésie et les lois de Solon leur donnaient de sa politique, il y avait des lacunes. Presque jamais³ les législateurs

1. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, p. 325, note 2.

2. C. Gilliard, p. 25-26.

3. On pourrait objecter l'exemple de la législation de Démétrios de Phalère ; mais celui-ci n'aurait-il pas précisément été amené à cette conception d'un code complet par les recherches sur l'histoire du droit auxquelles il avait assisté et peut-être collaboré dans l'école d'Aristote.

anciens n'ont donné un code complet, mais des lois se rapportant à des cas particuliers et souvent à des magistrats particuliers. Pour reconstituer le caractère général de la législation d'une cité, souvent les historiens doivent partir d'un cas particulier qui leur est transmis par une inscription ou par un auteur. Il en était de même pour les Atthidographes, avec cette différence qu'ils généralisaient et interprétaient les documents, à l'aide des éléments que leur fournissaient ou les institutions de leur temps ou leurs passions politiques. Jamais, pour ainsi dire, à Athènes, il n'y eut d'impartialité absolue dans la recherche historique, et ce fut presque toujours pour ou contre une idée politique qu'on s'y livra. Aussi les conclusions des Atthidographes étaient-elles suspectes, quelle que fût même leur bonne foi. Et c'est sur ces hypothèses d'historiens qu'Aristote travaille, car il n'a jamais eu directement recours aux sources premières : en aucun cas, pour l'*Ἀθηναίων πολιτεία*, il n'est allé lui-même consulter une inscription ; il ne connaît que celles que citent ses prédécesseurs ; et il en est peut-être de même pour les poésies de Solon qu'il cite. En particulier, dans l'exposé de la législation solonienne, son plan¹, ses perpétuels retours sur des questions déjà traitées (chapitres VI, 1 ; IX, 1 ; X, 1) montrent qu'il ne fait que choisir et juger des faits déjà publiés par d'autres. Selon quelle méthode se décide-t-il entre les conclusions de ses prédécesseurs et quels sont les résultats de ce choix ?

Dans tout le développement consacré à Solon dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, les questions de date tiennent encore moins de place que dans l'exposé de l'ancienne constitution. Ce n'est qu'aux chapitres XIII, XIV et XVII qu'Aristote traitera incidemment ces questions en les rattachant à la chronologie du régime de Pisistrate ; et c'est alors seulement que nous pourrons nous en occuper, car les deux questions sont intimement liées l'une à l'autre. La cause de cette indifférence presque complète pour une chronologie rigoureuse est qu'Aristote cherche moins à faire une histoire sur le modèle des Atthides qu'à nous donner les différentes étapes de la constitution athénienne. Ce n'est donc qu'incidemment qu'il traite les questions chronologiques.

Dans la description de l'activité politique de Solon, Aristote

1. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 41.

ne date qu'un seul fait, et encore d'une façon toute relative: c'est quand il place la loi sur le prêt avant l'abolition des dettes (σεισάχθεια) au chapitre VI, 1¹, cette indication a une certaine importance: en effet, Plutarque, *Solon*, XV, 4, place au contraire la σεισάχθεια avant la loi sur le prêt². Or l'ordre que nous donne l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* diminue considérablement l'importance de cette mesure³; car elle n'est plus alors qu'une mesure de rétro-activité appliquant aux dettes anciennes la loi sur le prêt. Et l'on peut supposer qu'Aristote tient ce renseignement, d'ailleurs exact sans doute, d'une tradition qui cherchait à montrer en Solon un homme moins révolutionnaire qu'on ne pouvait le croire⁴. C'est la seule donnée chronologique que nous fournit Aristote, et seulement parce qu'elle modifie l'opinion que l'on doit avoir de Solon.

En effet, l'idée qu'Aristote semble se faire de Solon est celle d'un homme, noble de naissance, mais appartenant à la classe moyenne par sa fortune et par ses opinions⁵. Seule l'étude de la constitution de Solon pourra nous faire connaître si Aristote n'a pas un peu atténué le caractère révolutionnaire de Solon. Mais sur la question de fortune, il semble qu'Aristote se soit laissé égarer par ses tendances personnelles ou par celles de ses sources et que Solon ait été plus riche que ne nous le dit l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. L'authenticité de la constitution de Dracon est fort contestable; et, ne nous étant pas encore prononcés sur elle, nous ne pouvons pas conclure comme Wilamowitz⁶ que Solon devait

1. 'Α. Π., VI, 1 : κύριος δὲ γενόμενος τῶν πραγμάτων Σολων τὸν τε δῆμον ἡλευθέρωσε καὶ ἐν τῷ πάροντι καὶ εἰς τὸ μέλλον κωλύσας δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν.... καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ἐποίησε καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων ἄς σεισάχθειαν καλοῦσιν.

2. Plutarque, *Solon*, XV, 4 : τοῦτο (= τὴν σεισάχθειαν) γὰρ ἐποίησατο πρῶτον πολιτεύμα γράψας τὰ μὲν ὑπάρχοντα τῶν χρεῶν ἀνέισθαι, πρὸς δὲ τὸ λοιπὸν ἐπὶ τοῖς σώμασι μηδὲνα δανείζειν.

3. B. Keil, *Die solonische Verfassung*, p. 44-45.

4. Nous retrouverons d'ailleurs une tendance analogue dans l'une des conceptions que les Athéniens avaient de la σεισάχθεια elle-même, conception qui, il faut le remarquer dès maintenant, n'est pas acceptée par Aristote. Cf. p. 16 sqq.

5. 'Α. Π., V, 3 : τὴν δ' ὁ Σόλων τῇ μὲν φύσει καὶ τῇ δόξῃ τῶν πρώτων, τῇ δ' οὐσίᾳ καὶ τοῖς πράγμασι τῶν μέσων, ὥς ἔκ τε τῶν ἄλλων ὁμολογεῖται καὶ αὐτὸς ἐν τοιςδε τοῖς ποιήμασιν μαρτυρεῖ.

6. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, II, p. 39, note 32.

être assez riche pour avoir été élu selon les conditions de cens imposées par cette constitution. Mais précisément si la constitution de Dracon est apocryphe, l'erreur d'Aristote est encore plus manifeste. En effet, Aristote nous dit lui-même ('A. II. III, 6)¹ que dans l'ancienne constitution, on nommait les archontes en tenant compte à la fois de leur richesse et de leur noblesse (ἀριστινῶδην καὶ πλουτινῶδην). Si donc Solon a été élu quand cette constitution était appliquée, il devait être assez riche et ne pas appartenir à la classe moyenne ; ses poésies, citées par Aristote, montrent qu'il était *de cœur* avec le peuple contre les riches, et rien de plus. Aristote a donc ici encore commis une légère inexactitude en regardant Solon comme un homme de richesse moyenne, et surtout en ne le croyant pas assez dépourvu de préjugés de fortune² (quant aux préjugés de naissance, Aristote nous montre qu'il n'y croit pas) pour appartenir à une classe et avoir des sentiments favorables à une autre.

En conséquence, d'après les renseignements qu'il nous donne sur la condition sociale de Solon et sur l'ordre de ses réformes, Aristote semble voir en lui un modéré ne voulant ni une réaction absolue, ni une révolution. Examinons si les faits cités par Aristote lui-même et ses opinions sur les mesures isolées prises par Solon confirment cette idée.

Les premières mesures que les historiens anciens attribuaient à Solon, sont la réforme des dettes et la réforme monétaire. Sur cette dernière, nous n'avons pas à nous prononcer ; car la description qu'en donne Aristote au chapitre X de l'Ἀθηναίων Πολιτεία est, selon l'expression de Toepffler³, une « pomme de

1. 'A. II. III, 6: ἡ γὰρ αἴρεσις τῶν ἀρχόντων ἀριστινῶδην καὶ πλουτινῶδην ἦν. Il ne semble pas qu'il faille traduire: d'après la noblesse ou la richesse. Les événements de la première moitié du vi^e siècle montrent que dans la période antérieure, seuls les nobles pouvaient être élus et parmi eux la fortune restreignait encore le choix.

2. Adcock, *The source of the solonian chapters of the 'A. II.* (Klio, 1912, XII, p. 3-4), voit même, peut-être avec raison, une légère contradiction entre le paragraphe 2 du chapitre V où Solon est représenté comme impartial (πρὸς ἑκατέρους ὑπὲρ ἑκατέρων μάχεται καὶ διαμφορβητεῖ) et le paragraphe 3, selon lequel Solon s'attaque toujours aux riches (καὶ ὅλως αἰεὶ τὴν αἰτίαν τῆς στάσεως ἀνάπτει τοῖς πλουσίοις).

3. J. Toepffler, *Beiträge zur griechischen Altertumswissenschaft: XVII. Ueber die Anfänge der athenischen Demokratie* (Berlin, Weidmann, 1897), p. 317.

discorde » et a provoqué entre des spécialistes tels que Hultsch, Lehmann et Nissen ¹ une polémique d'où si peu de résultats certains sont sortis, que plusieurs années plus tard, Babelon ² pouvait encore proposer une théorie qui admettait toutes les données d'Aristote. De plus, comme le remarque Wilamowitz ³, ce chapitre est fort obscur même dans ses expressions et l'œuvre entière gagnerait à son absence. La seule chose qui soit importante pour nous ici, c'est que, comme on l'a remarqué dès la publication de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ⁴, Aristote n'établit pas le moindre rapport entre la réforme monétaire et la *σεισάχθεια*, contrairement à la théorie que soutenait son prédécesseur immédiat, l'atthidographe Androtion ⁵, dont l'opinion nous est exposée assez longuement par Plutarque, *Solon*, XV, 3 ⁶. Nous n'avons donc qu'à constater la polémique d'Aristote contre Androtion, non sans remarquer que c'est peut-être l'idée qu'Aristote avait de la *σεισάχθεια* qui l'a conduit à avoir une théorie si particulière sur la réforme monétaire. De même qu'Androtion, Aristote a cru que la mine avait compris moins de 100 drachmes ⁷; et c'est là une erreur qui lui est commune avec tous les anciens ⁸, et

1. F. Hultsch, *Das pheidonische Masssystem nach Aristoteles* (Neue Jahrbücher, 1891, CXLIII, p. 262-264). — C. F. Lehmann, *Zu Ἀθηναίων Πολιτεία cap. X* (Hermes, 1892, XXVII, p. 530-560), et *Weiteres zu Aristoteles Ἀθηναίων Πολιτεία X* (Hermes, 1900, XXXV, p. 636-649). — H. Nissen, *Die Münzreform Solons* (Rheinisches Museum, 1894, XLIX, p. 1-20).

2. Babelon, *La monnaie à Athènes* (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1904, p. 504).

3. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 41-42.

4. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 450).

5. Pour la polémique d'Aristote contre Androtion sur la question de la *σεισάχθεια*, cf. p. 16 sqq.

6. Plutarque, *Solon*, XV, 3 : καίτοι τινες ἔγραψαν, ὅν ἐστιν Ἀνδροτίων, οὗ ἀποκοπῇ χρῆσθαι ἀλλὰ τόκων μετρίότητι κορυσιθέντας ἀγαπῆσαι τοὺς πένητας καὶ τεισάχθειαν ὀνόμασαι τὸ φιλανθρωπίουμα τοῦτο καὶ τὴν ἄμα γενομένην τῶν τε μετρῶν ἐπαύξησιν καὶ τοῦ νομίσματος τιμὴν· ἑκάτὼν γὰρ ἐποίησε δραχμῶν τὴν μνᾶν προτέραν ἐβδομήκοντα καὶ τριῶν οὖσαν ὥστ' ἄριθμῳ μὲν ἴσον δύναμει· δι' ἑλάττω ἀποδιδόντων ὠφελεῖσθαι μὲν τοὺς ἐκτίνοντας, μηδὲν δὲ βλάπτεσθαι τοὺς κομιζομένους.

7. Selon Androtion, l'ancienne mine était divisée en 73 drachmes (cf. note 6), selon Aristote, en 70 (X, 2 : ἡ μνᾶ προτέραν ἔχουσα σταθμὸν ἐβδομήκοντα δραχμάς).

8. F. Cauer, *Anzeige zur B. Keil, Solonische Verfassung....* (Neue Jahrbücher, 1893, CXLVII, p. 117-118).

même avec quelques modernes ¹. Mais il n'est pas probable, quoi qu'en pensent quelques historiens ², qu'il ait cru, comme Androtion, à la simple augmentation des mesures divisionnaires. Bien plutôt Aristote a admis que la mine avait été portée de 70 à 100 drachmes, la drachme gardant toujours la même valeur ; de cette façon il était impossible que, comme le croyait Androtion, cette mesure seule eût amené une amélioration du sort des débiteurs ³. Ce fait, s'il était absolument prouvé, serait intéressant parce qu'il nous montrerait ici Aristote amené à se tromper sur un fait, par l'opinion juste qu'il a sur un autre et par le désir de montrer qu'il n'y a aucun rapport entre les deux faits.

Sur la *σεισάχθειν* en effet, Aristote s'oppose nettement à Androtion : au chapitre VI, 1⁴, il la désigne comme une abolition complète des dettes (*χρεῶν ἀποκοπὴς ἐποίησε καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων ἥς σείσάχθειν κελούσιν*). Androtion, nous l'avons vu, soutenait au contraire qu'il n'y avait eu qu'une réduction de dettes amenée par la réforme monétaire. A vrai dire, la question devait être très obscure, même pour les anciens qui sans doute n'avaient

1. Par ex. Dufour, p. 68. — G. de Sanctis, *Ἀρχαί, Storia della repubblica Ateniese dalle origini alla età di Pericle*, 2^e éd. (Turin, Bocca, 1912), p. 222-224, qui tous deux supposent une mine de 70 drachmes.

2. Hultsch, *Neue Jahrbücher*, 1891, CXLIII, p. 262-263. — G. Busolt, *Griechische Geschichte* (Gotha, Perthes, 1893), II, 2^e éd., p. 263, note 1. — C. Gilliard, p. 246, note 1.

3. C. F. Lehmann, *Zu Ἀθηναίων Πολιτεία* cap. X (Hermes, 1892, XXVII, p. 352-354).

4. J'adopte l'opinion de Beloch, *Griechische Geschichte*, I, p. 233. Au contraire Poehlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 2^e éd. (Munich, Beck, 1912). I, p. 153, croit que la *σεισάχθειν* ne s'appliqua qu'aux dettes ayant une origine agricole. Mais outre que la distinction eût été difficile à faire, rien dans les témoignages anciens ne nous permet une telle interprétation. — Une tradition favorable à la suppression complète des dettes par Solon semble se refléter dans Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V, 65 (discours de M. Valerius Publicola) : *τελευταίαν παρέσχετο τὴν Ἀθηναίων πόλιν μεγίστου τότε τυγχάνουσαν ὀνόματος ἐπὶ σοφίᾳ. . . . ἄρρεσιν χρεῶν ψηφισαμένην τοῖς ἀπόροις Σόλωνος καθηγγισμένου, καὶ οὐθέναι τῇ πόλει τοῦ πολιτεύματος τοῦδε ἐπιτιμᾶν οὐδὲ τὸν εἰσηγησάμενον τοῦτο δημοκόπον καὶ πονηρόν ἀποκαλεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς πεισθεῖσι πολλὴν φρόνησιν ἅπαντας μαρτυρεῖν καὶ τῷ πείσαντι μεγάλην σοφίαν.*

pas plus que nous de textes précis sur la question ¹. Mais dans tous les cas il semble bien que ce soit Aristote qui ait raison : la *σεισάχθεια* a dû être une suppression complète des dettes ². En effet Androtion a tort de parler de *τίκτων μετρίότης* à l'époque de Solon ; car nous savons par Lysias (X, *Contre Théomnestos*, 18) qu'une loi de Solon permettait de prêter de l'argent à n'importe quel taux ³. D'autre part la réforme monétaire ne pouvait profiter qu'à ceux qui avaient de l'argent pour payer leurs dettes, et non à ceux qui ne possédaient plus rien ⁴. Enfin les vers de Solon qu'Aristote nous cite au chapitre XII, 4 de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, semblent bien indiquer qu'il y eut une suppression complète des dettes de toute nature ⁵ ; et les accusations portées contre les amis de Solon et exposées au chapitre VI, 2, accusations sur lesquelles nous reviendrons, n'ont pu prendre naissance que si l'on se représentait la *σεισάχθεια* comme une suppression complète de toutes les dettes. Or, comme l'a remarqué Seeck ⁶, la théorie d'Androtion a pour but de montrer en Solon un ennemi des mesures révolutionnaires, un démocrate modéré. Et c'est cette théorie que combat Aristote, malgré l'opinion qu'il semble professer sur la personne même de Solon.

1. Aristote expose l'opinion la plus répandue (cf. Plutarque, *Solon*, XV, 7) ; mais l'incertitude des anciens s'explique si l'on admet l'hypothèse de Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, II, p. 62, et de Busolt, *Griechische Geschichte*, II (2^e éd.), p. 259, selon laquelle Solon, à son entrée en charge, proclama l'abolition des dettes au lieu de faire la proclamation usuelle de l'archonte (citée par Aristote *Ἀ. II*, LVI, 2). Il n'en serait donc pas resté de trace écrite, d'où les discussions.

2. De Sanctis, *Ἀποδ.*, 2^e éd., p. 206-207, ne voit dans la *σεισάχθεια* qu'une interdiction de l'esclavage pour dettes ; mais Aristote distingue nettement les deux mesures.

3. Lysias, X, *Κατὰ Θεομνήστου*, 13 : καὶ μοι ἀναγκῶνι τοῦτους τοὺς νόμους τοὺς Σόλωνος τοὺς παλαιούς. . . . , 18 : τὸ ἀργύριον στάσιμον θείναι ἐφ' ὅποσον ἂν βούληται ὁ δανείζων.

4. C. Gilliard, p. 191-200.

5. *Ἀ. II*, xii, 4 : πολλοὺς δ' Ἀθίνας, πατρὶδ' εἰς θεοκτίτον,
ἀντήγαγον προθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,
ἄλλον δικαίως. . . .
τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέει
ἔχοντας, ἥθη δεισιπτοῶν τρομευμένους.
ἐλευθέρους ἔθηκα.

6. O. Seeck, *Klio*, 1901, IV, p. 164-166.

En effet, à partir de la fin du v^e siècle, l'abolition des dettes passe pour une mesure violente et révolutionnaire dont le seul souvenir doit épouvanter les honnêtes gens. Platon et Isocrate nous montrent cette répulsion¹ ; et nous savons qu'en 403 les Athéniens prirent de soigneuses précautions pour éviter le retour d'une mesure aussi mal famée². Il en sera de même au iv^e siècle ; dans leur serment, les héliastes s'engageront à la repousser³. Or, c'est cette mesure si odieuse et si peu comprise des Athéniens du iv^e siècle, cette mesure qui est toujours alliée dans les malédictions politiques avec le retour des bannis et le partage des terres, et que Cicéron qualifiera de crime⁴, c'est elle que Solon avait

1. Platon, *République*, 566 A : Ἄρ' οὖν οὕτω καὶ ὅς ἂν δῆμον προεστώς..... καὶ ἀνδρηλατῇ καὶ ἀποκτιννύῃ καὶ ὑποσημαίνῃ χρεῶν ἀποκοπὰς καὶ γῆς ἀναδασμόν, ἄρα τῷ τοιούτῳ ἀνάγκη..... ἢ ἀπολέσθαι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ἢ τυραννεῖν ; — Platon, *Lois*, 648 D : οὐκ ἦν τοῖς νομοθεταῖς ἡ μεγίστη τῶν μέψεων..... ἥπερ ἐν ἄλλαις νομοθετουμέναις πόλεσι πολλάκις γίγνεται, ἐάν τις ζητῇ γῆς τε κτῆσιν κινεῖν καὶ χρεῶν διάλυσιν — Isocrate, XVI (*Panathénaique*), 259 : ἐν δὲ τῇ Σπαρτιατῶν οὐδεὶς ἂν ἐπιδείξειεν οὔτε στάσιν..... οὐδὲ πολιτείας μεταβολὴν οὐδὲ χρεῶν ἀποκοπὰς οὐδὲ γῆς ἀναδασμόν οὐδ' ἄλλ' οὐδὲν τῶν ἀνηκέστων κακῶν.

2. Andocide, I, *Sur les Mystères*, 88 : τὰς μὲν δίκας καὶ τὰς διαίτας ἐποιήσατε κυρίας εἶναι ὅπως ἐν δημοκρατουμένῃ τῇ πόλει ἐγένοντο ὅπως μήτε χρεῶν ἀποκοπαὶ εἴεν μήτε δίκαι ἀναδίκοι γίγνοιτο.

3. Démosthène, XXIV, *Contre Timocrate*, 149 (serment des héliastes) :... καὶ τύραννον οὐ ψηφισμαὶ εἶναι οὐδ' ὀλιγαρχίαν..... οὐδὲ τῶν χρεῶν τῶν ἰδίων ἀποκοπὰς οὐδὲ γῆς ἀναδασμόν τῆς Ἀθηναίων οὐδὲ οἰκιστῶν οὐδὲ τοὺς φεύγοντας κατὰξω — Des précautions semblables avaient été prises lors de la constitution de la ligue de Corinthe en 338 : cf. (Démosthène), XVII, *Περὶ τῶν πρὸς Ἀλέξανδρον συνθηκῶν*, 15 : ἔστι γὰρ ἐν ταῖς συνθήκαις ἐπιμελεῖσθαι τοὺς συνεδρεύοντας καὶ τοὺς ἐπὶ τῇ κοινῇ φυλακῇ τεταγμένους ὅπως ἐν ταῖς κοινωνούσαις πόλεσι τῆς εἰρήνης μὴ γίγνωνται θάνατοι καὶ φυγαὶ παρὰ τοὺς κειμένους ταῖς πόλεσι νόμους, μηδὲ χρημάτων δημεύσεις μηδὲ γῆς ἀναδασμοὶ μηδὲ χρεῶν ἀποκοπαὶ μηδὲ δούλων ἀπελευθερώσεις ἐπὶ νεωτερισμῷ. — Il en était de même à Itanos ; cf. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, n° 1317 (serment civique du iv^e siècle), lignes 22 sqq. οὐδὲ γὰρ ἀναδασμόν οὐδὲ οἰκιστῶν οὐδὲ οἰκοπέδων οὐδὲ χρεῶν ἀποκοπὰν ποιησέω.

4. Cicéron, *Ad Atticum*, VII, II, 4 : Num honestum igitur... χρεῶν ἀποκοπὰς, φυγάδων καθόδους, sescenta alia scelera moliri? — Les mêmes sentiments se trouvent encore exprimés dans Denys d'Halicarnasse, *Antiq. Rom.* VII, 8, 4 : ταῦτ' εἰπὼν καὶ θαυμαστῶν ἅπαντας ἐμπλήσας ἐλπίδων τοὺς, δημοτικούς δὲ οὐ τὰ κακίστα τῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις καθίσταται πολιτευμάτων, οἷς ἅπαντα χρῆται προοιμίοις τυραννίς, γῆς ἀναδασμόν καὶ χρεῶν ἄφρσιν — et dans Dion Chrysostome, 31, 70 : καὶ μὴν οὐο ταῦτα ὁμοίως τῆς μεγίστης φυλακῆς ἐν τοῖς νόμοις ἡξίωται καὶ ἀρᾶς καὶ ἐπιτιμῶν τῶν ἐσχάτων, ἐάν τις εἰσάγῃ χρεῶν ἀποκοπὰς, ἢ ὡς τὴν γῆν ἀναδάσασθαι προσήκει.

appliquée; il avait aboli les dettes et ramené les bannis. La théorie d'Androtion donnait une explication assez satisfaisante des mesures démocratiques de Solon sans faire de lui un révolutionnaire. Or c'est la contraire que préfère avec raison Aristote. Ainsi lui qui, lorsqu'il traite les questions de personne en elles-mêmes, voit en Solon un modéré, adopte une conception de la *σεισάχθεια* qui ne peut se concilier avec cette idée. C'est qu'il a sans doute suivi deux traditions de tendances différentes et les a unifiées tant bien que mal.

Cette union de deux tendances différentes se montre d'une façon matérielle dans le récit des accusations dont Solon fut l'objet à propos de la *σεισάχθεια*. On a reconnu là des imputations d'origine oligarchique, datant environ de l'époque des Trente¹, et que l'on doit peut-être attribuer à Critias². Mais on n'a pas assez fait attention à la façon dont sont exposées les accusations des oligarques et la réponse des *δημοτικοί*. Examinons en effet la phrase qui, dans le chapitre vi, 2, nous les présente : συνέβη γάρ τῳ Σόλωνι μέλλοντι ποιεῖν τὴν σείσάχθειαν προειπεῖν τισι τῶν γνωρίμων, ἔπειθ' ὥς μὲν οἱ δημοτικοὶ λέγουσι, παρὰ στρατηγῆθ' ἔλθ' αὐτὸν καὶ τὸν βούλομενον βλάσφημεῖν, καὶ αὐτὸν κτείνων. D'après la manière dont la phrase est construite, - il semble bien que le fait que les coupables étaient des *γνωρίμοι*, des *gens en vue*, c'est-à-dire des membres du parti au pouvoir³, est accepté par les deux partis. Or, si les démocrates pouvaient fort bien attribuer un abus de confiance au parti adverse, cela est incompréhensible de la part des oligarques. Nous avons donc ici la preuve matérielle qu'Aristote n'a pas mis tout le soin désirable à fondre ensemble les renseignements divers qu'il possédait.

Ainsi sur la question de la *σεισάχθεια*, Aristote avait trois sortes de renseignements : les renseignements oligarchiques, les renseignements ultra-démocratiques, et les renseignements modérés. Il cite les premiers, mais pour les repousser dans une phrase d'ailleurs maladroite. Il accepte des seconds la conception même

1. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 62-64.

2. F. Dümmler, *Die 'Aθηνάων Πολιτεία des Kritias* (Hermes, 1892, XXVII, p. 261-265).

3. Les *γνωρίμοι* désignent, dès avant Solon, le parti opposé au peuple. Cf. 'A. H., II, 1 : συνέβη στασιάζειν τοὺς τε γνωρίμους πόλιν γέροντες καὶ τὸν δῆμον. — V, 1 : ἀντίστη τοῖς γνωρίμοις ὁ δῆμος.

de la *σεισάχθεια*. Il réfute indirectement les troisièmes par le fait qu'il adopte la tradition, certes la plus répandue, mais aussi la plus radicale sur la *σεισάχθεια* et sur la réforme monétaire ; mais il persiste néanmoins à voir d'après eux un modéré dans Solon. En un mot il connaît trois traditions et emprunte à deux d'entre elles des faits et des interprétations qui arrivent à se contredire.

Dans l'exposition de la constitution solonienne en elle-même, Aristote montre une méthode un peu différente. Pour la question des classes censitaires, il suit un auteur qui ignorait certainement la constitution attribuée à Dracon ; peut-être est-ce un écrivain du v^e siècle ¹, si l'on en juge d'après l'emploi des mots archaïques *καταρτίζω* ² et *πόλις* au sens d'*Acropole* ³. Cet historien attribuait à Solon la création de ces classes ; cependant il n'y a pas, dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, de contradiction avec la mention des classes qui est faite au chapitre iv. Car il faut tenir compte de ce fait qu'Aristote concilie les opinions opposées en ajoutant aux renseignements de son prédécesseur : *καθάπερ διήρητο καὶ πρότερον* ⁴. Il est vrai que l'on a voulu voir là une interpolation postérieure ayant pour but d'établir l'accord avec la constitution de Dracon, elle aussi interpolée. Mais, même si ce membre de phrase est d'Aristote, on doit remarquer que la tentative de conciliation est faite d'une manière tout à fait gauche et qu'Aristote ne connaît ici que la théorie que précisément il semble ne pas accepter. De son temps, on connaît quatre classes et on les attribue à Solon ; faute d'autres renseignements, Aristote se croit obligé de mentionner cette théorie qui pourtant lui paraissait probablement douteuse. A vrai dire il semble bien que ces classes soient antérieures à Solon ⁵, et que la difficulté vienne de ce

1. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 49-51.

2. *Ἀ. Π.*, vii, 1 : οἱ δ' ἐνέειν ἄρχοντες..... καταρτίζον ἀναθήσειν ἀνδριάντα χρυσόν.

3. *Ἀ. Π.*, viii, 4 : καὶ τὰς ἐκτίσεις ἀνέφερον εἰς πόλιν.

4. *Ἀ. Π.*, vii, 3 : τιμήματι διεῖλεν εἰς τέτταρα τέλη, καθάπερ διήρητο καὶ πρότερον, εἰς πενταχοσιομέδωμον καὶ ἱππέα καὶ ζευγίτην καὶ θῆτα. — L'opinion ici exprimée est partagée par De Sanctis, *Ἀθθίς*, 2^e éd., p. 163.

5. C. Gilliard, pp. 227-230. Bien avant la découverte de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, une conception semblable avait été exprimée par L. Ménard, *De la morale avant les philosophes* (Paris, Charpentier, 1863), p. 300 : « La division en classes d'après le revenu n'était que l'expression d'un fait et ne différait que par la forme de la division attribuée à Thésée. »

fait que Solon aurait d'abord aboli toutes les lois anciennes ¹, puis aurait repris parmi elles, qu'elle date de Dracon ou non, la division en classes ². Dans tous les cas, c'est d'après l'état existant de son temps qu'Aristote se représente sur ce point particulier, la constitution de Solon ; et son unique source est ici de nouveau la tradition démocratique qui voit dans Solon le fondateur de toutes les institutions athéniennes.

C'est aussi en partie aux institutions de son temps qu'Aristote s'adresse pour fixer le cens de chaque classe. Il se peut que le revenu exigé pour elles ait varié ³ et que les recherches d'Aristote aient été ainsi plus difficiles. Dans ces conditions, il a employé la méthode des *σημεῖα*, des indices (ici l'étymologie aidée des monuments figurés) pour deux des classes, les pentakosiomédimnes et les cavaliers ; pour les autres, il a pris les chiffres de son temps.

Cette influence des institutions du iv^e siècle se fait encore plus sentir dans la description qui nous est faite du mode de nomination des archontes, au chapitre viii, 1. Les archontes auraient été tirés au sort sur une liste de dix candidats présentés par chaque tribu ⁴. Cette indication est fort surprenante, car on pouvait croire qu'avant les guerres médiques les archontes avaient toujours été élus. Aristote ne nous donne ici aucune preuve de la vérité de son opinion ; car la loi sur les trésoriers, qu'il cite, ne parle que de tirage au sort seul, et non de *κλήρωσις ἐκ προκρίτων*, et d'ailleurs, elle ne s'applique qu'aux trésoriers. Le seul texte, en dehors de l'*Αθηναίων Πολιτεία*, que l'on ait pu rapprocher de celui-ci est un passage du discours *Contre Néère* ⁵ et encore parle-t-il d'élection à deux degrés et rapporte-t-il ce fait au temps mythique de Thésée : il n'a donc pas l'importance que

1. 'A. II., vii, 1 : τοῖς δὲ Δράκοντος θεσμοῖς ἐπέσταντο γρόμενοι πλὴν τῶν προκρίτων.

2. *Aristotle on the Constitution of Athens*, edited by F. G. Kenyon (Oxford, Clarendon Press, 1891), p. 17-18, en note.

3. E. Cavaignac, *Sur les variations de cens des classes soloniennes* (Revue de philologie, 1908, XXII, p. 36-43).

4. 'A. II., viii, 1 : προκρίνεν δ' εἰς τοὺς ἐννέα ἄρχοντας ἕκαστι δέκα καὶ τούτων ἐκλήρουσιν.

5. (Démosthène), *Contre Néère*, 75 : τὸν μὲν βασιλέα οὐδὲν ἴστων ὁ δήμος ἤρεετο ἐκ προκρίτων κατ' ἀνδραγαθίαν χειροτονῶν.

Kenyon semble lui attribuer ¹. Au contraire, il y a des textes nombreux et importants qui contredisent cette opinion. A vrai dire, au chapitre xxii, 5 de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, il n'y a pas contradiction, malgré l'opinion de Cauer ²; car il faudrait pour cela ne pas tenir compte des mots μετὰ τὴν τυραννίδα qui sont peut-être dus à une tentative de conciliation d'Aristote lui-même ³. Il en est de même pour le texte de la *Politique*, 1281 b 33 ⁴, où le terme d'ἄρχαιρες est assez vague et peut désigner toute espèce de nomination. Mais il y a dans la *Politique* et dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même des passages plus précis et que l'on ne peut concilier avec la théorie soutenue ici par Aristote. Au chapitre xiii, 2 ⁵, Damasias et ses successeurs sont désignés nettement comme des archontes élus. Supposer, comme le fait Dufour ⁶, que l'ἄρχων proprement dit restait élu tandis que ses huit collègues étaient désignés par κλήρωσις ἐκ προκρίτων, est faire violence au texte qui ne fait pas cette distinction. Rien non plus ne permet de risquer l'hypothèse qu'après Solon on n'appliqua pas ses lois sur l'archontat, comme le fait Lehmann ⁷. Même les historiens qui ont soutenu ici les données du texte d'Aristote cherchent à écarter la contradiction, ou bien en donnant à χίρεισθαι un sens très vague, celui de *désigner* ⁸, ou bien en voyant dans la κλήρωσις ἐκ προκρίτων une sorte d'élection ⁹. Mais il n'est pas vrai qu'χίρεισθαι ait ce sens vague : c'est le véritable terme officiel pour désigner l'élection à mains levées. D'autre part, pour Aristote au moins, la κλήρωσις ἐκ προκρίτων n'est pas un genre

1. F. G. Kenyon, édition, p. 21 en note.

2. F. Cauer, *Hat Aristoteles...* ? p. 60.

3. *Ἀ. Π.*, xxii, 5 : ἐκυάμευσαν τοὺς ἐννέα ἄρχοντας κατὰ φυλὰς, ἐκ τῶν προκρίθόντων ὑπὸ τῶν δῆμων πεντακισίων, τότε μετὰ τὴν τυραννίδα πρῶτον.

4. *Politique* 1281 b 33 : διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπὶ τὰς ἀρχαιρέσις.

5. *Ἀ. Π.*, xiii, 2 : Δαμασίας χίρειθεις ἄρχων..... εἴτ' ἔδοξεν αὐτοῖς ἄρχοντας ἐλέσθαι δέκα.

6. M. Dufour, p. 89-92.

7. C. F. Lehmann, *Schatzmeister-und Archontenwahl in Athen* (Klio, 1906, VI, p. 304-315).

8. M. Dufour, p. 92. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 73.

9. K. Niemeyer, *Neue Jahrbücher*, 1891, CXLIII, p. 408. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 72-73.

d'élection, mais bien une espèce de tirage au sort ¹ : un texte de la *Politique* 1298 b 8-9 est formel à cet égard ². Un autre passage de la *Politique* 1275 a 15-16 ³ nous indique que, dans cet ouvrage, Aristote considérait les archontes comme élus du temps de Solon. Les indices extérieurs nous montrent qu'il en était bien ainsi : le chiffre de *dix* *πρέκριτοι* nous reporte au temps des dix tribus ; d'autre part on ne comprend pas les luttes qui se livrent ensuite pour l'archontat, si c'est une magistrature tirée au sort ⁴. Enfin, jusqu'en 487, les archontes gardent une très grande importance qui disparaît précisément avec l'introduction du tirage au sort ⁵. Donc au temps de Solon, les archontes étaient élus.

Mais quelle raison a amené Aristote à modifier l'opinion qu'il avait dans la *Politique* ? Il se peut qu'il y ait ici une polémique contre Isocrate qui, dans le *Panathénaïque* ⁶ attribuait l'emploi de la *πρέκρισις* même à la constitution d'Athènes avant Solon ⁷. Cependant, en ce cas, Aristote ne s'est même pas complètement affranchi de l'influence d'Isocrate. Mais, ce qui est beaucoup plus sûr, c'est qu'Aristote a été amené à cette conception par le spectacle des institutions de son temps ⁸. En effet, au IV^e siècle, les archontes étaient désignés par le sort : d'autre part, il connaissait une loi attribuée à Solon qui ordonnait de tirer au sort les trésoriers. Enfin, il rencontrait au V^e siècle la *κληρωσις* *ἐκ προκρίτων*. Tout le portait donc à admettre que ce mode de nomination avait existé dès le temps de Solon, surtout si la réformateur de 487 avait affirmé, comme bien d'autres, qu'il

1. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 20, note 2.

2. *Politique* 1298 b 8-9..... ἐὰν δ' ἐνίων μὲν αἰρετοὶ ἐνίων δὲ κληρωτοὶ καὶ κληρωτοὶ ἢ ἀπλῶς ἢ ἐκ προκρίτων.

3. *Politique* 1274 a 15-16 : Σόλων γὰρ ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναντι, τὸ τὰς ἀρχὰς αἰρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν.

4. Th. Reinach, *Aristote ou Critias?* (Revue des Études grecques, 1891, IV, p. 146-149).

5. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 275-277. — J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, p. 360-361 et p. 361, note 1.

6. Isocrate, XII, *Panathénaïque*, 145 : περὶ δὲ τοὺς αὐτοὺς χρόνους καθίστασαν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τοὺς προκριθέντας ὑπὸ τῶν φυλετῶν καὶ δημοτῶν.

7. B. Keil, *Die solonische Verfassung*....., p. 86-90.

8. P. Cauer, *Aristoteles Urteil über die Demokratie* (Neue Jahrbücher, 1892 CXLV, p. 590). — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 275-277.

s'agissait κατὰ τὰ πάτρια. En outre, dans la *Politique* 1298 b 9, Aristote considère précisément la κλήρωσις ἐκ προκρίτων comme un des caractères de cette démocratie modérée qu'il appelle πολιτεία. Il devait donc lui être très facile d'admettre que cette mesure avait été instituée par Solon qu'il se représentait comme un démocrate très modéré.

Nous avons vu qu'Aristote croyait à l'existence de l'Aréopage avant Solon, et que par ce seul fait, il s'opposait à la doctrine *populaire*¹ qui montrait en Solon le fondateur de toutes les institutions athéniennes. Et au chapitre viii, 4, il insiste vivement sur ce fait que l'Aréopage n'est pas une création de Solon². C'est la même tendance qu'il nous est possible de retrouver dans les fonctions attribuées à l'Aréopage pour la reddition des comptes (εὔθυναι) des magistrats et pour le jugement des εἰσαγγελίαι. Au iv^e siècle, et depuis longtemps, c'est le peuple, par l'intermédiaire des tribunaux tirés au sort, qui se prononçait sur la gestion des magistrats ; et c'était à lui également que l'on présentait les εἰσαγγελίαι. Or, dans l'*Αθηναίων Πολιτεία*, Aristote attribue ces deux fonctions à l'Aréopage³ et il semble bien que ce soit à tort. Lui-même nous affirme à plusieurs reprises que, même au temps de Solon, c'était le peuple qui veillait à la reddition de comptes des magistrats, et que c'était le droit qui lui était le plus nécessaire⁴ ; on le voit dans la *Politique*, 1274 a 15-17 et 1281 b 32-33. Supposer que le verbe εὔθύνω n'indique dans ce

1. L'institution de l'Aréopage par Solon était, selon Plutarque, *Solon*, XIX, 3, la conception la plus répandue (οἱ μὲν οὖν πλείστοι τὴν ἐξ Ἀρείουπάγου βουλὴν, ὥσπερ εἴρηται, Σόλωνα συστήσασθαι φασί) ; et, comme elle répond bien à la conception de Solon fondateur de toutes les institutions politiques Athéniennes, je la désigne sous le nom de doctrine *populaire* par opposition à la doctrine *littéraire* de l'Aréopage antérieur à Solon, représentée, outre les textes cités ici, par Isocrate (*Aréopagitique*), Eschyle (*Euménides*, 681 sqq.), Apollodore (*Bibliothèque*, III, 15, 1-6), Hellanikos (fr. 82 = *Fragmenta historicorum graecorum*, I, p. 56).

2. *A. II.*, viii, 4 : τὴν δὲ τῶν Ἀρειοπαγιδῶν [βουλὴν] ἔταξεν ἐπὶ τὸ νομοφυλακεῖν ὥσπερ ὑπῆρχεν καὶ πρότερον ἐπίσκοπος οὖσα τῆς πολιτείας.

3. *A. II.*, viii, 4 : καὶ τοὺς ἀμαρτάνοντας ἡῤῥθουν κυρία οὖσα καὶ ζημιῶν καὶ κολάζειν..... καὶ τοῦ, ἐπὶ καταλύσει τοῦ δήμου συνισταμένους ἔκρινεν, Σόλωνος θέντος νόμον εἰσαγγελίας περὶ αὐτῶν.

4. *Politique* 1274 a 15-17 : Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἰρεῖσθαι καὶ εὔθύνειν..... — 1281 b 32-33 : διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπὶ τε τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὔθυνας τῶν ἀρχόντων.

passage de l'Ἀθηναίων Πολιτεία qu'une pure réprimande ¹ est prêter à Aristote un langage assez peu précis ; car il serait allé rechercher un sens archaïque et moral d'un mot, pour le mettre dans une phrase où l'on attend plutôt le sens politique, le seul employé au IV^e siècle. Il vaut mieux supposer qu'entre la rédaction de la *Politique* et celle de l'Ἀθηναίων Πολιτεία, Aristote a changé d'opinion sous l'influence d'œuvres nouvelles qu'il a consultées ². Et l'œuvre que suit ici Aristote, visait sans doute à appuyer de l'exemple du passé un projet de renforcement des droits de l'Aréopage ; c'est pourquoi elle lui accordait ces droits dans la constitution de Solon.

C'est évidemment à une tradition de même tendance et très probablement au même ouvrage qu'Aristote a emprunté le renseignement qu'il nous donne sur l'ἐκτεταγμένη. Faute de documents, on peut discuter sans fin sur l'existence de cette procédure sous Solon : tandis que Terwen ³ croit la trouver instituée dès la période présolonienne, Gilliard ⁴ n'y voit qu'une institution fort postérieure. Dans tous les cas, l'auteur qui l'attribuait à Solon et qu'Aristote suit ici, était évidemment favorable à l'Aréopage, puisque c'est à lui qu'il accordait ce droit. Donc, dans tout son développement sur l'Aréopage, Aristote accepte les renseignements d'une tradition qui reliait le prestige de cette Assemblée et faisait, elle aussi, de Solon un réformateur modérément démocrate.

Les anciens n'ont jamais émis l'opinion que le Conseil proprement dit (ἡ βουλή) fût une institution postérieure à Solon. Aristote se range à leur avis et, pour lui, il n'y a là aucune difficulté. Nous n'avons donc pas à chercher quelles raisons il aurait fournies pour répondre à une question que seuls les historiens contemporains se sont posée, et que quelques-uns ont résolue par la négative ⁵, et d'autres, plus nombreux, par l'affirmative ⁶.

1. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 49, note 44.

2. B. Keil, *Die solonische Verfassung*, ..., p. 119-126.

3. J. Terwen, *De Areopago Atheniensium quaestiones variae* (diss. inaug. Utrecht, 1894), p. 21-22.

4. G. Gilliard, p. 37, note 2. — Dans *A. II*, VIII, 4, le mot ἐκτεταγμένη est une restitution, mais que presque tous les éditeurs ont fini par adopter.

5. B. Niese, *Historische Zeitschrift*, 1892, LXIX, p. 63.

6. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 46, note 2. — B. Keil, *Die solonische Verfassung*, ..., p. 93.

Si nous examinons quels sont les principaux caractères de la méthode d'Aristote dans ses recherches sur Solon, nous voyons qu'elle présente d'assez importantes différences avec celle qu'il employait pour la constitution primitive. En effet, au début de l'Ἀθηναίων Πολιτεία, Aristote fait presque uniquement appel aux faits subsistants, aux *σημεῖα*. Dans la description de la constitution de Solon, ils sont bien employés, mais ont moins d'importance que dans les chapitres du début. Ces *σημεῖα* sont de deux sortes : les vestiges certains des institutions passées, et les institutions du IV^e siècle rapportées par Aristote à la période solonienne. Nous avons vu que ce sont des *σημεῖα* de cette dernière classe qui donnent à Aristote son opinion sur le mode de nomination des archontes et sur le revenu des zeugites. Au contraire, c'est à des *σημεῖα* de la première espèce qu'Aristote doit sa conception du revenu minimum des pentakosiomédimnes et des cavaliers ; en effet, pour la première de ces classes, c'est évidemment à l'étymologie qu'il a recours et, pour la seconde, il invoque une offrande faite par un ἱππεὺς et représentant un cheval. Mais remarquons qu'ici en particulier la preuve est fort faible ; car le cheval pouvait parfaitement faire allusion à l'étymologie du nom des *Hippeis*, et non au véritable caractère de leur classe dans la constitution de Solon. Donc Aristote ne fait ici qu'un usage fort modéré des *σημεῖα* ; et cela se comprend quand on remarque qu'il condamne nettement cette méthode au chapitre IX, 2 : οὐ γὰρ δίκαιον ἐκ τῶν νῦν γιγνομένων, ἀλλ' ἐκ τῆς ἄλλης πολιτείας θεωρεῖν τὴν ἐκείνου βούλησιν. Il n'y a même qu'une chose qui doive nous étonner ; c'est qu'ayant cette opinion, Aristote ait fait usage de la méthode qu'il condamnait ¹.

Beaucoup plus qu'à la méthode des *σημεῖα*, Aristote a recours à une méthode de conciliation, pour ainsi dire, de contamination des théories inspirées par des tendances diverses. Nous avons vu que, lorsqu'il traite les questions relatives à la personne même de Solon, Aristote se le représente comme un homme modéré du fait de sa situation et de ses idées ; c'est dans ce sens qu'il interprète les poésies de Solon, qu'il cite surtout dans ce chapitre XII d'où l'on peut tirer le plus facilement son opinion personnelle ². Et c'est cette opinion personnelle d'Aristote qui

1. R. W. Mâcan, *Journal of hellenic Studies*, 1891, XII, p. 38.

2. B. Keil, *Die solonische Verfassung*....., p. 183.

amène une inexactitude au sujet de la fortune de Solon. Mais cela n'empêche pas Aristote, d'accepter d'autres théories qui ne nous montrent pas en Solon un *μῆτις*. La conception même de la *σεισχύθεις* est d'origine nettement démocratique et eût dû, ou bien être repoussée par Aristote, ou plutôt lui montrer qu'il exagérerait la modération de Solon. Il en est de même pour la théorie de l'origine solonienne des classes politiques qui n'est repoussée que faiblement. Mais surtout ce sont les renseignements d'origine défavorable à la démocratie qui tiennent une assez grande place dans l'exposé de la législation de Solon. C'est cette tendance que l'on retrouve dans la date attribuée à la *σεισχύθεις* et dans les fonctions attribuées à l'Aréopage. A la vérité, Aristote repousse bien les accusations d'origine oligarchique ¹ concernant l'obscurité ² des lois de Solon, et aussi celles qui portaient sur la *σεισχύθεις*; mais ces dernières sont exposées de telle sorte qu'elles sont mêlées d'une façon curieuse à la version démocratique. Enfin, comme l'a remarqué Wilamowitz ³, toute la suite de l'exposition semble tendre à considérer l'œuvre de Solon comme n'ayant pas eu de résultats et à rehausser le rôle de Pisistrate. Il y a donc, dans la façon dont Aristote expose la constitution de Solon, des traces nettes de théories hostiles à la démocratie.

Aristote unit donc, dans son récit, ses vues personnelles sur Solon à des idées inspirées soit par des historiens favorables à la démocratie, soit par des auteurs qui lui étaient défavorables. Souvent ces emprunts sont conformes à la réalité historique; mais parfois aussi les tentatives de conciliation et de fusion aboutissent soit à des contradictions, soit à une forme un peu embarrassée. Ici, cependant, le mélange des différentes traditions est fait avec assez d'habileté et de critique pour qu'il ne trouble pas considérablement la narration. Il en est autrement dans d'autres parties de l'*Ἀθηναίων Πολιτείας*.

1. F. Dümmler, *Hermes*, 1892, XXVII, 267. — A cette lutte contre une tradition oligarchique, il conviendrait peut-être aussi de rattacher l'insistance que met Aristote à affirmer que Solon reçut de pleins pouvoirs (A. II, vi, 3-4 et xi, 2). Il est possible qu'il existât une opinion selon laquelle Solon, pendant tout son archontat, aurait déjà eu à lutter contre une opposition très active et ensuite aurait été chassé d'Athènes par elle.

2. A. II, ix, 2 et xi, 1.

3. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 40.

APPENDICE I

REMARQUES SUR LA LITTÉRATURE BIOGRAPHIQUE PÉRIPATÉTICIENNE

J'ai négligé, dans ce chapitre, comme se rapportant au sujet d'une façon peu directe, l'étude de l'origine des opinions personnelles d'Aristote sur Solon. Il importe cependant de faire remarquer que les preuves apportées à l'appui de ces opinions consistent en grande partie en citations de Solon lui-même (chap. v et xii). Or F. Leo (*Götting. Nachrichten*, 1912, p. 276) fait remarquer que Satyros, dans la *Vie d'Euripide* nouvellement découverte, se sert aussi presque exclusivement de citations des comiques ou d'Euripide lui-même : nous pouvons d'autant plus facilement y voir un trait de la méthode biographique péripatéticienne, qu'il semble bien que Satyros avait agi de même pour la vie d'Empédocle.

Signalons, d'ailleurs, encore un autre rapport entre la méthode d'exposition de Satyros et celle d'Aristote. Satyros emploie des termes fort vagues pour désigner les auteurs autres que les comiques : ὡς ἔοικεν..... λέγεται γούν.... ὡς οἱ λόγιοι τε καὶ γεραίτατοι μυθολογοῦσι Μυσεδόνων. Or ce vague dans l'expression est l'un des traits les plus frappants d'Aristote, qui ne cite par son nom qu'Hérodote et désigne les autres auteurs par : οἱ μὲν γὰρ πλείους..... ἔνιοι δὲ... (iii, 3), — πειρῶνται τίνες διαβάλλειν..... ὡς οἱ μὲν δημοτικοὶ λέγουσι..... ὡς δ'οἱ βουλόμενοι βλασφημεῖν..... (vi, 2) — οἱ ἄλλοι συνομολογοῦσι πάντες..... (vi, 4) — ὡς δ'ἔνιοι φασί..... (vii, 4) — οἶονται μὲν οὔν τινες..... (ix, 2) — οἱ ἄλλοι συμφωνοῦσι πάντες..... (xii, 1) — La tradition suivie par Thucydide est même désignée simplement par ὁ λεγόμενος λόγος (xiiii, 4).

CHAPITRE III

LA TYRANNIE

Pour toute la période qui s'étend de la législation de Solon à celle de Clisthène, et qui est presque entièrement remplie par la tyrannie de Pisistrate, Aristote possédait des renseignements de même nature que ceux qui portaient sur Solon ; mais, comme nous sommes mieux instruits d'autre part de l'activité de Pisistrate que de celle de Solon, il nous est plus facile de voir quelle a été ici la méthode d'Aristote. Et en outre, comme Aristote traite dans les chapitres xiii-xix de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* des questions d'ordre très divers, nous pouvons voir plus facilement si cette méthode se modifie selon les cas.

En effet, pour la première fois, dans ces chapitres, Aristote semble se soucier de donner des indications chronologiques assez nombreuses et ses expressions semblent même trahir un souci de précision. Parmi ces dates, Seeck¹ n'en considère que deux comme certaines ; celle de l'archontat de Solon, qu'il place en 594-3 ; et celle de l'archontat d'Isagoras, placé en 508-7. Si la dernière de ces dates semble sûre, la première peut donner lieu à une discussion et, au contraire, il y a une autre date qu'il ne semble pas possible de contester. Aristote, au chapitre xiv de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, fixe l'archontat de Solon trente-deux ans avant celui de Koméas². Le chiffre d'Aristote a été soit contesté, soit considéré comme une interpolation ; mais dans tous les cas la discussion a porté sur la date de l'archontat de Solon, et non sur celle de Koméas. Celui-ci semble, d'une façon à peu près certaine, avoir été archonte en 561-0, d'après l'indication

1. O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 296-298.

2. Ἀ. II., xiv, 1 : κατέσχε τὴν ἀρχοντολίαν ἔπει θευτέρῳ καὶ τριακοστῷ μετὰ τὴν τοῶν νόμων θέσιν ἐπὶ Κομέου ἀρχοντος.

donnée par le marbre de Paros¹ ; et malgré Kirchner² qui le place en 560/59 en admettant un point de départ différent pour Damasias et pour Koméas ou une erreur du lapicide pour le premier. Le chiffre fourni par l'Ἀθηναίων Πολιτεία donnerait, suivant la manière de compter des Grecs, la date de 592/1 par l'archontat de Solon. Or la date que fournissent généralement les auteurs anciens³, est celle de 594/3. Plutôt que d'admettre une erreur d'Aristote ou même une divergence avec l'opinion commune, on a tenté de corriger le texte, et Bauer⁴ a proposé de lire, non pas δευτέρῳ καὶ τριακοστῷ, mais ε' (c'est-à-dire τετάρτῳ) καὶ τριακοστῷ, qui donnerait la date de 594/3. Si tous les autres auteurs anciens s'accordaient sur cette date, l'expédient serait acceptable bien que violent. Mais il n'en pas ainsi : Suidas, au mot Σόλων, et un manuscrit de saint Jérôme nous donnent la date de 592/1 à laquelle nous arrivons avec le texte de l'Ἀθηναίων Πολιτεία ; et quelques autres auteurs nous donnent 594/0 qui s'en rapproche fort. En outre, Pomtow⁵ a fait fort justement observer que sur 244 nombres compris dans la première partie de l'Ἀθηναίων Πολιτεία, cinq seulement sont en chiffres ; que parmi eux un seul donne un chiffre uni à un nom de nombre et encore pour un quantième de mois, et qu'ainsi la correction de Bauer semble contraire aux habitudes d'Aristote⁶. Dès lors

1. Marbre de Paros, époque 40 : ἀρ' οὗ Πεισίστρατος Ἀθηναίων ἐτυράνευσε, ἔτη ΙΗΗΡΔΔΔΔΠΙ, ἄρχοντος Ἀθήνησι Κομίου. — R. Leyds, *Zur ältern attischen Geschichte* (Neue Jahrbücher, 1892, CXLV, p. 88), fixe à 264 le point de départ de l'ère du Marbre de Paros pour cette période. De même Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 10-13 (tout en acceptant la chronologie de Bauer).

2. J. E. Kirchner, *Zur Datirung athenischer Archonten ; I: Damasias* (Rheinisches Museum, 1898, LIII, p. 382 sqq.).

3. Par exemple Diogène Laërce I, 62 : ἡμεῖς μὲν οὖν περὶ τὴν τεσσαρακοστὴν ἐκτὴν Ὀλυμπιάδα, ἧς τῷ τρίτῳ ἔτει ἦρξεν Ἀθηναίων, καθὰ φησι Σωσιγράτης, ὅτε καὶ πέθυσεν τοὺς νόμους.

4. A. Bauer, *Litterarische und historische Forschungen zu Aristoteles Ἀθηναίων Πολιτεία* (Munich, Beck, 1891), p. 46.

5. H. Pomtow, *Delphische Beilagen, I, Die Jahre der Herrschaft des Peisistratos* (Rheinisches Museum, 1896, LI, p. 563-568).

6. M. Jacob fait observer que cela pourrait n'être contraire qu'aux habitudes de celui qui a écrit le papyrus ou de son original ; mais « on peut dire, remarque-t-il aussi, que selon toute probabilité un copiste qui aurait eu sous les yeux un Δ ne l'aurait pas interprété par δευτέρῳ. » La critique de Pomtow conserve donc une assez grande valeur.

il est parfaitement permis d'admettre qu'Aristote n'a pas adopté la date ordinaire pour l'archontat de Solon ¹, qu'il l'a fixé en 592/1 ² et que, s'il a agi ainsi, c'est parce qu'il y avait un désaccord entre les athidographes dont les uns comptaient et les autres ignoraient les deux années d'ἔναρχίαι qui ont suivi la réforme de Solon ³. Cette remarque purement chronologique a son intérêt au point de vue de la méthode d'Aristote ; car il semble bien ici s'appuyer sur une chronologie qui provient de l'ignorance d'un fait (les deux ἔναρχίαι) qu'il connaît et qu'il est même seul à nous apprendre. Il y a donc ici une trace très nette de son travail de contamination.

Au contraire, les difficultés que peut susciter la date exacte de l'archontat de Damasias et des deux ἔναρχίαι, qui l'ont précédé ('A. II. xiii, 1-2) n'ont qu'une importance purement chronologique et les renseignements qu'Aristote nous donne ici ne nous apprennent rien sur ses sources ou sur sa méthode. Il n'en est pas tout à fait de même pour la chronologie des tyrannies de Pisistrate. Les chiffres qu'Aristote donne en deux endroits ('A. II., xiv, 1-xv, 2 et xvii, 1) ne concordent ni entre eux ni

1. Th. Reinach, traduction, p. 12 en note, se rallie à cette opinion, mais donne la date de 591, sans doute parce qu'il place Koméas en 560/59.

2. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 258, note 3.

3. En réalité il serait peut-être possible de maintenir l'archontat de Solon en 592/1, tout en croyant à l'existence des deux ἔναρχίαι ; car une hypothèse au moins plausible consisterait à établir ainsi la chronologie des années qui suivent l'archontat de Solon :

Archontat de Solon 592/1.

Années de calme 591/0 ; 590/89 ; 589/8 ; 588/7 (le début de la période se plaçant à la fin de l'archontat de Solon).

Première ἔναρχία 587/6.

Années de calme 584/5 ; 583/4 ; 586/3 (le début de la période se placerait au début de l'ἔναρχία).

Seconde ἔναρχία 583/2.

Archontats de Damasias 582/1 ; 581/0 ; deux mois de 580-79 (dans le Marbre de Paros, les mots τοῦ δευτέρου le distingueraient d'un de ses prédécesseurs).

Les dix archontes ; dix mois de 580-79.

Pendant la rédaction de cette étude, a paru la seconde édition de la *Griechische Geschichte* de J. Beloch (Strassbourg, Trübner, 1913) où j'ai eu le plaisir de retrouver, par une rencontre heureuse, la chronologie que je propose ici. Ce m'est une raison de plus pour continuer à l'adopter.

avec ceux qui sont donnés dans la *Politique*, 1315 b 30-34. Cette remarque a été faite dès la publication de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*¹ ; et on a cherché à remédier à cette difficulté soit en changeant à peu près arbitrairement les chiffres donnés par le papyrus², soit en donnant un sens inusité à certaines expressions³ (principalement à l'expression πετὲς δὲ τρυτρυ du chapitre xv, 1), soit encore en changeant à la fois les chiffres et certains mots du texte⁴. Beloch et Seeck ont enfin conclu que les chiffres devaient être purement artificiels⁵. Il est évident que les anciens ont pu commettre des erreurs de date sur la chronologie fort obscure du vi^e siècle ; mais de toute façon Aristote aurait dû nous donner une chronologie d'accord avec elle-même, et la discordance est telle que des fautes de transcription ne peuvent pas suffire à l'expliquer et que, dès l'origine, il a dû y avoir dans le texte des difficultés. Pour comprendre comment elles ont pu s'introduire dans le texte primitif, il faut accepter l'explication de Nissen⁶ : Aristote, dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, s'est servi de deux traditions différentes : Hérodote (I, 62) qui lui a donné la durée du second exil de Pisistrate ('A. II., xv, 2) et une autre source, peut-être une Attlide (car le mot παρριβιχτοσύνης du chapitre xiv, 4, semble être emprunté à Kleidemos⁷) qui pouvait en elle-même être parfaitement cohérente et qui lui a fourni les autres chiffres

1. F. G. Kenyon, 1^{re} édition, p. 39-40, en note. — F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 440-442).

2. F. G. Kenyon, 1^{re} édition, p. 39-40, en note. — Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 21-24. — A. Bauer, *Die Chronologie des Peisistratos und seiner Söhne* (Analecta graeciensia, 1893, p. 81-98). — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 317, note 4 et p. 317-323.

3. C. Cichorius, *Die Chronologie des Peisistratos* (Festschrift zum Leipziger Historikertage, 1894, p. 11-24). — J. B. Bury, *Notes on the Ἀθηναίων Πολιτεία* (Classical Review, 1895, IX, p. 106-107).

4. H. Pointow, *Delphische Beilagen : I, Die Jahre der Herrschaft des Peisistratos* (Rheinisches Museum, 1896, LI, p. 360-377).

5. J. Beloch, *Wann lebten Alkaios und Sappho* (Rheinisches Museum, 1890, XLV, p. 469) et *Griechische Geschichte*, I, p. 328, note 2. — O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 296-299.

6. H. Nissen, *Die Staatsschriften des Aristoteles* (Rheinisches Museum, 1892, XLVII, p. 202, note 1).

7. Kleidemos, fr. 24 (*Fragmenta historicorum graecorum*, I, p. 364).

des chapitres XIV, XV, XVII et XIX¹. Il n'est pas nécessaire, comme le croit Nissen, de voir dans la chronologie de la *Politique* 1315 b 30-34 une tradition différente de cette dernière qui sans doute accordait 14 ans d'exil à Pisistrate (d'après 'A. II. XVII, 1) et par conséquent 35 ans de règne à Pisistrate et à ses fils. La différence qui existe entre l'Ἀθηναίων Πολιτεία, XVII, 1 et la *Politique* sur la durée du pouvoir de Pisistrate et de celui de ses fils pris isolément, viendrait d'une attribution différente des fractions d'année. Ce qu'il nous faut remarquer, c'est qu'Aristote, ayant accepté les chiffres de sa seconde source pour tous les cas, sauf pour le second exil, a néanmoins conservé les expressions et les explications d'Hérodote² qui cependant ne concordaient plus avec sa chronologie, elle-même devenue incohérente³. Ici encore nous trouvons les traces d'un travail de contamination.

1. On pourrait peut-être arriver à distinguer d'une façon plus précise les renseignements chronologiques tirés d'Hérodote (I, 62) et d'une *Atthide*.

D'*Hérodote*, viendrait la durée du second exil (plus de dix ans, 'A. II., XV, 1).

De l'*Atthide*, la durée des deux premières tyrannies (plus de cinq ans et plus de sept ans ; 'A. II., XIV) ; celle du premier exil (plus de onze ans ; 'A. II., XIV) ; peut-être celle du régime de Pisistrate (trente-trois ans ; 'A. II., XVII, 1), des tyrannies de Pisistrate (dix-neuf ans ; 'A. II. XVII, 1) et par conséquent celle des exils (quatorze ans).

L'*Atthide* aurait donc présenté la chronologie suivante, *cohérente en elle-même* :

Première tyrannie	561/0-555/4.
Premier exil	555/4-543/2.
Seconde tyrannie	543/2-535/4.
Second exil	535/4-533/2.
Troisième tyrannie	533/2-528/7.

C'est l'introduction maladroite, dans cette série, du chiffre donné par Hérodote pour le premier exil qui est venu rendre les chapitres XIV-XV absolument incohérents.

2. Hérodote, I, 60 : τὴν τυραννίδα οὕτω χάριτα ἐρριζωμένην... = 'A. II., XIV, 3 : οὕτω δὲ τῆς ἀρχῆς ἐρριζωμένης — Hérodote, I, 60 : περιλαυνόμενος δὲ τῇ στάσι ὁ Μεγακλῆς ἐπικηρυκέετο Πεισιστράτῳ = 'A. II., XIV, 1 : περιλαυνόμενος ὁ Μεγακλῆς τῇ στάσει, πάλιν ἐπικηρυκευόμενος πρὸς τὸν Πεισιστράτην. — Identité des causes du second exil de Pisistrate dans Hérodote, I, 61 et dans l'Ἀθηναίων Πολιτεία, XV, 1.

3. A. Oddo, *Pisistrato* (Palermo, Vena, 1903, p. 15 sqq.) semble admettre qu'Aristote, pour la tyrannie de Pisistrate, a combiné les données d'Héro-

C'est également à Hérodote qu'Aristote fait de nombreux emprunts pour l'histoire du rôle des Alcéméonides dans l'expulsion des Pisistratides. En effet, sur certains points le récit de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, xix, 3-4, concorde presque mot pour mot avec celui d'Hérodote (v, 62) ; Aristote va même jusqu'à accepter la concordance du combat de Leipsydrion et de la construction du temple de Delphes ¹. Or, il est impossible de reporter en 513 le début de la reconstruction d'un temple brûlé en 548 ; et d'autre part, malgré Wilamowitz ², il semble bien que le combat de Leipsydrion n'eut lieu qu'après le meurtre d'Hipparque ; même à ce moment le *σκόλιον* cité par Aristote peut ne célébrer que la noblesse des vaincus de Leipsydrion. Mais, sur un point, Aristote se sépare d'Hérodote ; il ne nous dit pas que les Alcéméonides ont embelli le temple. C'est que, s'opposant à l'opinion d'Hérodote qui regardait les Alcéméonides comme une famille riche ³ et leur entreprise comme une simple mesure politique, il y avait au iv^e siècle une tradition qui prétendait que les Alcéméonides avaient fait au trésor de Delphes un emprunt ⁴, quelques-uns même allaient jusqu'à affirmer qu'ils avaient triché sur le contrat ⁵. Il nous est fort difficile de faire sur les actes des

dote avec celles d'une Attide ; mais il suppose qu'il n'y a eu en réalité qu'un seul exil de Pisistrate. De Sanctis, *Ἀθῆναι* (2^e éd.), p. 272-274, le suit dans cette voie. Cependant il n'y a aucune raison de fondre deux événements que toutes les traditions nous présentent comme différents.

1. Hérodote, V, 62 : ἐπεῖτε σφι ἄμα τοῖσι ἄλλοισι Ἀθηναίων φυγάσι πειρομένοισι κατὰ τὸ ἰσχυρόν οὐ προεχώρει κατόδος, ἀλλὰ προσέπταιον μέγας πειρομένοι κατιέναι τε καὶ ἐλευθεροῦν τὰς Ἀθήνας Λειψύδριον τὸ ὑπὲρ Παιονίης τειχίσαντες, ἐνθαῦτα οἱ Ἀλκμαίωνίδαι... παρ' Ἀμφικτυόνων τὸν νηὸν μισθοῦνται τὸν ἐν Δελφοῖσι... ἐξοικοδομῆσαι. — Aristote, *Ἀ.* II., XIX, 4 : ἀποτυγχάνοντες οὖν ἐν ἅπασι τοῖς ἄλλοις ἐμισθώσαντο τὸν ἐν Δελφοῖς νεὸν οἰκοδομεῖν.

2. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 34-35 et id., note 10.

3. Hérodote, V, 62 : οἳ δὲ χρημάτων εὖ ἤκοντες καὶ ἐόντες ἄνδρες δόκιμοι ἀνέκαθεν ἔτι.

4. Isocrate, XV, *Sur l'Antidote*, 232 : Κλεισθένης ἐκπεσὼν ἐκ τῆς πόλεως ὑπὸ τῶν τυράννων, λόγῳ πείσας τοὺς Ἀμφικτυόνας δανεῖσαι τὸν τοῦ θεοῦ χρημάτων αὐτῷ, τὸν δῆμον κατήγαγε. — Démosthène, XXI, *Contre Midias* 144 : τούτους (τοὺς Ἀλκμαίωνίδας) δέ φασιν... δανεισμένους χρήματ' ἐκ Δελφῶν ἐλευθερωῖσαι τὴν πόλιν.

5. Scholie de Démosthène, xxi, *Contre Midias* (*Oratores attici*, éd. Müller, II, p. 683) : τότε δὲ ἐμπρησθέντος τοῦ νεοῦ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐκήρυξαν οἱ Δελφοὶ τὸν βουλόμενον μισθώσασθαι πρὸς κατασκευὴν τοῦ νεοῦ. Ὁ Μεγακλῆς οὖν

Alcméonides à Delphes autre chose que des hypothèses ¹. Mais nous devons remarquer avec Pomtow ² qu'Aristote passe sous silence ³ les deux versions différentes, celle d'Hérodote et celle du iv^e siècle. Ici sa méthode de conciliation entre les traditions opposées aboutit à supprimer tous les faits contestés.

Dans la mention que fait Aristote de la guerre contre Mégare, une question de date et une question de personne sont à la fois traitées. Du rapprochement entre les deux passages de l'*Ἀθηναίων*

ἐδέξατο καὶ λαβὼν ὅσα τάλαντα τριά μὲν ἀνήλωσεν εἰς τὴν κατασκευὴν, ἐκ δὲ τῶν ἑπτὰ δύναμιν τινα συνήθροισε καὶ πείσας Λακεδαιμονίους βοηθεῖν ἐπὶ τὰς Ἀθήνας Πεισίστρατον μὲν οὐκέτι ζῶντα κατέλαβεν, Ἰππίαν δὲ τὸν ἐκείνου παῖδα τυραννοῦντα ἐξέβαλεν. — On ne peut rien tirer des indications fort vagues d'Isocrate, XVI, Περὶ τοῦ ζεύγους, 25-26 : συγγενεῖς γὰρ ὄντες (οἱ Ἀλκμαίωνίδαι) Πεισιστράτου καὶ πρὶν εἰς τὴν ἀρχὴν καταστῆναι μάλιστ' αὐτῷ χρῶμενοι τῶν πολιτῶν οὐκ ἠξίωσαν μετασχεῖν τῆς ἐκείνου τυραννίδος, ἀλλ' εἴλοντο φυγεῖν μᾶλλον ἢ τοὺς πολίτας ἰδεῖν δουλεύοντας. Τετταράκοντα δ' ἔτι τῆς στάσεως γενομένης, ὑπὸ μὲν τῶν τυράννων τοσούτῳ μᾶλλον τῶν ἄλλων ἐμισήθησαν, ὥσθ' ὅποτε τὰ κείνων κρατήσκειν οὐ μόνον τὰς οἰκίας αὐτῶν κατέσκαπτον ἀλλὰ καὶ τοὺς τάφους ἀνόρυττον, ὑπὸ δὲ τῶν συμφυγάδων οὕτω σφόδρ' ἐπιστεύθησαν ὥσθ' ἅπαντα τοῦτον τὸν χρόνον ἡγούμενοι τοῦ δήμου διετέλεσαν. Καὶ τὸ τελευταῖον Ἀλκιβιάδης καὶ Κλεισθένης, ὁ μὲν πρὸς πατρός, ὁ δὲ πρὸς μητρός ὢν πρόπαππος τοῦ πατρὸς τοῦμοῦ, στρατηγήσαντες τῆς φυγῆς κατήγαγον τὸν δῆμον καὶ τοὺς τυράννους ἐξέβαλον. Il semble bien y avoir là à la fois un souvenir des relations de famille de Mégaklès avec Pisistrate et une allusion à l'expulsion des Alcméonides qui suivit immédiatement le meurtre de Cylon. — Quant à Philochore, fr. 70 (λέγεται ὅτι τὸν Πυθικὸν ναὸν ἐμπερησθέντα, ὡς φασιν, ὑπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν οἱ Ἀλκμαίωνίδαι φυγάδευθέντες, ἐπ' αὐτῶν ἐπέτρουτο ἀνοικοδομήσαι, καὶ δεξάμενοι χρήματα καὶ συναγαγόντες δύναμιν ἐπέθεντο τοῖς Πεισιστρατίδαις, καὶ νικήσαντες μετ' εὐχαριστηρίων πλειόνων ἀνοικοδόμησαν τοῦ θεῷ τὸ τέμενος, ὡς Φιλόχορος (στορεῖ)), il reflète une tradition défavorable aux Pisistratides, mais ses renseignements sur le rôle même des Alcméonides sont trop vagues pour qu'on puisse y voir une tradition nettement différente des autres.

1. E. Bourguet, *L'administration financière du sanctuaire Pythique au IV^e siècle* (Paris, Fontemoing, 1905), p. 156-157. — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 387.

2. H. Pomtow, *Delphische Beilagen : II, Die Thätigkeit der Alkmeoniden in Delphi* (Rheinisches Museum, LII, p. 103-124).

3. On lit au chapitre xix, 4 : ὅθεν εὐπόρησαν χρημάτων, ce qui pourrait faire allusion à la tradition du iv^e siècle ; mais c'est une lecture qui n'a été acceptée que très difficilement par certains éditeurs (Kaibel et Wilamowitz, dans leurs deux premières éditions, indiquent ici une lacune). Si on l'admet, nous voyons Aristote adopter une tradition défavorable aux chefs du parti démocratique.

Πολιτεία (xiv, 1 et xvii, 1) ¹, il ressort que, pour Aristote, la guerre dans laquelle s'était distingué Pisistrate, n'était pas celle où Salamine avait été conquise par les Athéniens ². Il semble fort probable que, comme Plutarque, *Solon*, xii, 3 ³, Aristote admettait que Salamine, prise par Solon, avait été perdue par les Athéniens, puis reprise aux Mégariens par Pisistrate. Ce n'était pas l'opinion générale : certains historiens anciens, dont était sans doute Daïmachos de Platées (cité par Plutarque, *Comparaison de Solon et de Publicola*, iv, 1) ⁴, n'admettaient qu'une seule guerre où Solon aurait été le conseiller et Pisistrate le général. Et il semble bien qu'ils aient eu raison, car on peut soit admettre que l'élégie de Solon sur Salamine n'eut pas d'effet immédiat, soit la reporter vers la fin de sa vie, même si l'on suppose que Solon mit lui-même ses paroles en action ⁵. Pourquoi Aristote croit-il à deux guerres séparées par un assez long intervalle ? La suite du chapitre xvii, 1, nous l'apprend : deux traditions contraires se trouvant en présence, accepter celle qui admet deux événements différents, c'est pour Aristote un moyen de repousser une accusation sur la moralité de Solon ⁶. Cette accusation est repoussée par lui en termes presque violents ⁷, et

1. 'Α. II., XIV, 1 : δημοτικώτατος δ'εἶναι δοκῶν ὁ Πεισίστρατος καὶ σφοδρ' εὐδοκίμηκώς ἐν τῷ πρὸς Μεγαρέας πολέμῳ. — 'Α. II., XVII, 1 : διὸ καὶ φανερώς, ληροῦσιν οἱ φάσκοντες... στρατηγεῖν ἐν τῷ πρὸς Μεγαρέας πολέμῳ περὶ Σαλαμῖνος.

2. F. G. Kenyon, 1^{re} édition, p. 37-38 en note. — F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate des Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 443).

3. Plutarque, *Solon*, XII, 3 : Μεγαρέων συνεπιθεμένων ἀπέβαλόν τε Νίσαιαν οἱ Ἀθηναῖοι καὶ Σαλαμῖνος ἐξέπεσον αὐτοίς.

4. Plutarque, *Comparaison de Solon et de Publicola*, IV, 1 : τῶν μέντοι πολέμικῶν Σόλωνι μὲν οὐδὲ τὰς πρὸς Μεγαρεῖς Δαίμαχος ὁ Πλαταιεὺς μεμαρτύρηκεν.

5. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, p. 327, note 1. — De Sanctis, *Αἰθῆς* (2^e éd.). p. 264. — Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 267-269, en acceptant la tradition qui représente Solon combattant en personne, nous cite quelques exemples de vieillards qui combattent encore (Nestor dans l'*Iliade*, Polystratos en 441). On peut en trouver encore d'autres : Hippias, qui, selon Hérodote, prend part à l'expédition de Marathon ; Markos de Keryneia qui, chef d'une expédition achéenne en 275 (Polybe, II, 41, 14), est tué au combat naval de Paxos en 230 (Polybe, II, 10, 5). Il n'y aurait donc rien d'in vraisemblable à placer l'élégie sur Salamine dans la vieillesse de Solon.

6. 'Α. II., XVII, 1 : διὸ καὶ φανερώς ληροῦσιν οἱ φάσκοντες ἐρώμενον εἶναι Πεισίστρατον Σόλωνος καὶ στρατηγεῖν ἐν τῷ πρὸς Μεγαρέας πολέμῳ περὶ Σαλαμῖνος.

7. B. Keil, *Die solonische Verfassung...*, p. 204.

cela parce qu'elle est incompatible avec le caractère de modération ¹ qu'il a attribué à Solon d'après ses poésies. Nous avons ici un prolongement d'un des procédés employés par Aristote dans son examen de la constitution solonienne.

Aristote attribue à Pisistrate quatre fils : Hippias, Hipparque, Iophon et Hégésistratos surnommé Thettalos ² : ces deux derniers seraient des bâtards ³. Pour Iophon, l'accord est complet avec Plutarque (*Caton l'Ancien*, xxiv, 3) ⁴ qui est seul à en parler. Il n'en est pas de même pour Hégésistratos-Thettalos. Hérodote, V, 94 ⁵ le désigne bien comme νόθος ; mais Thucydide (VI, 55, 1) ⁶ en fait nettement un fils légitime. Ajoutons à cela qu'Aristote ne semble pas savoir que cet Hégésistratos fut prince de Sigée, comme nous l'apprend Hérodote ⁷. Voilà beaucoup de difficultés pour un seul personnage. Nous n'avons aucun moyen de résoudre le dernier problème ; et supposer qu'Hérodote a confondu Hégésistratos et Iophon, et que ce dernier était le véri-

1. Évidemment il y a là une question de mœurs qui, *pour nous*, n'a rien à voir avec la modération politique ; mais, *pour les anciens*, le lien entre la modération morale et la modération politique était très étroit, du moins d'après les ouvrages de polémique ; on peut le voir dans les plaidoyers politiques du iv^e siècle.

2. 'Α. Π., XVII, 3 : ἦσαν δὲ δύο μὲν ἐκ τῆς γαμετῆς Ἰππίας καὶ Ἰππαρχος, δύο δ' ἐκ τῆς Ἀργείας, Ἰοφῶν καὶ Ἡγησίστρατος, ὃι πατρωνύμιον ἦν Θετταλός.

3. Il ne me semble pas que l'article dans ἐκ τῆς Ἀργείας cause une difficulté, et qu'il soit nécessaire d'admettre la conjecture de van Herwerden : ἐκ τῆς [ἀττικῆς] γαμετῆς. Sans aller jusqu'à croire que la susceptibilité nationale d'une partie de l'opinion athénienne ait appelé Timonassa, l'Argienne, comme on appellera en France Marie-Antoinette l'Autrichienne, on peut admettre que l'article sert à insister sur le fait que Timonassa était étrangère : Aristote nous donne des détails sur sa famille, tandis qu'il passe sous silence la première femme de Pisistrate, ce qui nous prouve qu'on attribuait beaucoup d'importance au second mariage.

4. Plutarque, *Caton l'Ancien*, XXIV, 9 : ταύτην δὲ τὴν γνῶμην πρότερον εἰπεῖν φασὶ Πεισίστρατον τὸν Ἀθηναίων τύραννον ἐπιγήμεντα τοῖς ἐνγλέκοις παῖσι τὴν Ἀργολίδα Τυμώνασσαν, ἐξ ἧς Ἰοφῶντα καὶ Θεσσαλὸν αὐτῷ λέγουσι γενέσθαι.

5. Hérodote, V, 94 : ἀνεχώρει δὲ Ἰππίας ὀπίσω εἰς Σίγειον. τὸ εἶλε Πεισίστρατος αἰχμὴ παρὰ Μυτιληναίων, κρατήσας δὲ αὐτοῦ κατέστησε τυράννον εἶναι παῖδα τὸν ἰουτοῦ νόθον Ἡγησίστρατον γεγονότα ἐξ Ἀργείας γυναικὸς.

6. Thucydide, VI, 55, 1 : παῖδες γὰρ αὐτῷ Ἰππίας μόνον ζῶντων τῶν γνησίων ἀδελφῶν γενόμενοι, ὡς ὃ τε βιωμός σημαίνει καὶ ἡ στήλη ἡ περὶ τῆς τῶν τυράννων ἀδικίας... ἐν ᾗ Θεσσαλοῦ μὲν οὐδ' Ἰππαρχου οὐδεὶς παῖς γέγραπται.

7. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 436-437).

table prince de Sigée ¹ restera toujours une pure hypothèse, tant que nous n'aurons pas un texte nouveau. Ce qu'il convient de savoir, c'est pourquoi Aristote a fait un bâtard de celui que Thucydide considérait comme un fils légitime. Nous n'avons aucun indice qui nous permette de supposer comme le fait Busolt ², que Pisistrate eut cinq fils, trois légitimes (Hippias, Hipparque, Thettalos) et deux bâtards (Iophon et Hégésistratos), et qu'Aristote aurait confondu deux d'entre eux. C'est une erreur d'un autre genre qu'ont commise et Aristote et Hérodote. Il est à peu près certain qu'Hégésistratos-Thettalos est un fils de l'Argienne Timonassa ; car le chef du contingent argien à la bataille de Palène est un Hégésistratos, non pas le fils de Pisistrate alors trop jeune ³, mais sans doute un des beaux-frères de Pisistrate, selon l'hypothèse fort vraisemblable de Hude ⁴. Or Timonassa, qui avait été la femme d'un Kypsélide d'Ambracie, et dont le mariage avec Pisistrate devait amener une alliance entre celui-ci et Argos ⁵, ne peut que difficilement être considérée comme une simple concubine ⁶. De plus, l'autorité de Thucydide qui fait allusion à deux inscriptions, dont l'une a été retrouvée, est fort grande. Thettalos était donc bien un fils légitime de Pisistrate ; mais si plusieurs historiens postérieurs et Aristote à leur suite l'ont considéré comme un bâtard, c'est qu'ils ont reporté au VI^e siècle les idées des V^e et IV^e siècles athéniens, qui ne considéraient comme fils légitimes que ceux dont le père et la mère étaient Athéniens, alors que, selon l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même (chap. xxvi, 3) ⁷, cette disposition ne devint légale

1. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 112-113. — Tœpffer, *Die Söhne des Peisistratos* (Hermes, 1894, XXIX, p. 463-467).

2. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 321-322 et p. 322, note 1.

3. U. Wilcken, *Thettalos* (Hermes, 1897, XXXII, p. 478-482).

4. K. Hude, édition, p. 26 en note.

5. *A. II.*, XVII, 6 : ἐπέγγμεν γὰρ Πεισίστρατος ἐξ Ἀργούς ἀνδρός Ἀργείου θυγατέρα, ᾧ ὄνομα ἦν Γοργίλος, Τιμόνασσαν, ἣν πρότερον ἔσχευεν γυναῖκα Ἀρχίλος ὁ Ἀμπρακίωτης τῶν Κυβελιδῶν ὅθεν καὶ ἡ πρὸς Ἀργείους ἐνέστη φιλία, καὶ συνεμαχίσαντο χίλιοι τὴν ἐπὶ Παλλήνῃ μάχην Ἡγησιστράτου κομίσαντος.

6. V. von Schœffer, *Bericht über die in den Jahren 1892-1894 und der ersten Hälfte des Jahres 1895 erschienene Litteratur zu Aristoteles' Ἀθηναίων Πολιτεία* (Bursians Jahresberichte, 1895, LXXXIII, p. 244).

7. *A. II.*, XXVII, 3 : καὶ... ἐπὶ Ἀντιδότου διὰ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν Περικλέους εἰπόντος ἔγνωσαν μὴ μετέλγειν τῆς πόλεως ὥς ἂν μὴ ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν ᾧ γεγονός.

qu'en 451/0. Ici encore le spectacle des institutions de son temps a amené Aristote à suivre une tradition inexacte.

Dans l'histoire proprement constitutionnelle d'Athènes pendant cette période, Aristote nous donne des renseignements qu'il nous est beaucoup plus difficile de vérifier. Pour les années qui vont de l'archontat de Solon à celui de Koméas, le chapitre xiii de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* est notre unique source. La seule chose que l'on puisse remarquer, c'est qu'Aristote est assez incomplet. Il ne nous dit pas en quoi consistèrent les deux *ἀναρχίαι* ; il est difficile de supposer pour ces années une absence complète de magistrats ¹ et il est probable qu'il exista des collègues de magistrats qui plus tard furent considérés comme illégaux et rayés de la liste officielle, comme cela se produisit pour l'archonte Pythodoros en 404/3. De même Aristote laisse sans explication les rapports de Damasias avec ses collègues ², et l'obscurité de ses indications sur les dix archontes qui succédèrent à Damasias est telle qu'elle a donné naissance au moins à quatre hypothèses aussi difficiles à prouver les unes que les autres ³. De ce silence partiel d'Aristote, il faut sans doute conclure qu'il se sert ici d'un auteur qui ne donnait que de rares indications sur cette période.

Sur le régime politique de Pisistrate, Aristote nous donne des renseignements qui semblent plus précis. Cependant l'unité n'est pas complète entre eux et l'on peut reconnaître des traditions fort différentes. Le spectacle des institutions du iv^e siècle a amené Aristote à accepter deux opinions qui semblent maintenant tout à fait erronées. Selon l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, xvi, 10 ⁴,

1. V. von Schœffer, *Bericht über die Litteratur zu Aristoteles' Ἀθηναίων Πολιτεία* (Bursians Jahresberichte, 1895, LXXXIII, p. 241).

2. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 440, en note).

3. H. Weil, *Journal des Savants*, 1891, p. 206, en note. — H. Sidgwick, *Conjectures on the constitutional history of Athens* (594-580) (Classical Review, 1894, VIII, p. 333-336). — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 302, note 1. — C. F. Lehmann, *Schatzmeister- und Archontenwahl in Athen* (Klio, 1906, VI, p. 310 en note).

4. 'A. II., XVI, 10 : ἤσαν δὲ καὶ τοῖς Ἀθηναίοις οἱ περὶ τῶν τυράννων νόμοι πρῶτοι κατ' ἐκείνους τοὺς καιρούς, οἳ τ' ἄλλοι καὶ ὁ καὶ ὁ μάλιστα καθήκων πρὸς τὴν τῆς τυραννίδος κατάστασιν. Νόμος γὰρ αὐτοῖς ἦν ὅδε· « θέσμεν τάδε Ἀθηναίων καὶ πατριῶν· εἴαν τινες τυραννεῖν ἐπανιστῶνται ἢ συγκαθοστέῃ τὴν τυραννίδα, ἄτιμον εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ γένος. »

la législation athénienne du VI^e siècle était douce à l'égard des tyrans puisqu'elle ne les frappait que d'*atimie* ; mais Aristote songe seulement à la privation de droits politiques qu'était devenue l'*atimie* au IV^e siècle ; au contraire, comme en témoigne Démosthène ¹, l'*atimie* primitive pouvait être une véritable mise hors la loi ². La législation contre les tyrans était la même que celle que nous montre le serment cité par Andocide (*Sur les mystères*, 97). C'est aussi le spectacle des habitudes de son temps qui a amené Aristote à admettre le désarmement du peuple par Pisistrate. La tradition rapportée par l'*Ἀθηναίων Ἱστορίαι*, et d'ailleurs aussi par Polyen (I, 21, 2), n'est que le récit d'un stratagème peu vraisemblable. Tout d'abord ce désarmement fait double emploi avec celui que Thucydide (VI, 58, 1) attribue à Hippias ; et Aristote, admettant le premier, devra, pour cette raison, repousser le second et s'écarter du récit de Thucydide sur le meurtre d'Hipparque. De plus ç'eût été une mesure impolitique que rassembler en armes le peuple dispersé après la bataille de Pallène ³ ; et l'expression τὰ πλῆσιον οἰκήματα τοῦ Θησείου rappellent le IV^e siècle, plutôt que le VI^e, bien que le Théseion existât dès 475 ⁴. Si Aristote a adopté cette version, c'est que le désarmement du peuple était une mesure pour ainsi

1. Démosthène, IX, *Troisième Philippique*, 44 : τοῦτο δ' ἐστὶν οὐχ ἢν ἄν τις οὕτως ἐήσειεν ἀτιμίαν... ἀλλ' ἐν τοῖς φονικοῖς γέγραπται νόμοις ὑπὲρ ὧν μὴ διδοῖ διχάσθαι : « καὶ ἄτιμος, φησι, τεθνάτω ».

2. H. Swoboda, *Arthmios von Zeleia* (Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich-Ungarn, 1893, XVI, p. 49-64) et Usteri, *Aechtung und Verbannung im griechischem Rechte* (Berlin, Weidmann, 1903), p. 11, ont bien montré quelle était l'erreur d'Aristote. Usteri, p. 56, l'explique d'une façon vraisemblable par ce fait qu'après 422 ἄτιμος, dans le sens qu'il a ici, a été remplacé par ἀγώγιμος et πολέμιος. Swoboda place le vote de la loi citée par Aristote après la première tyrannie de Pisistrate. Aux arguments qu'il donne, peut-être est-il possible d'en ajouter un autre : Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 558 C, cite un certain Ariston (ou Aristion, selon d'autres manuscrits) dont les descendants étaient bannis d'Athènes à perpétuité (ὁ δὲ τοὺς ἀπὸ Κίμωνος ἡδέως ὄρων Ἀθήνησι τιμωμένους, τῶν δὲ Λαχάρους ἢ Ἀρίστωνος ἐκγόνων ἐλαυνομένων ἀχθόμενος καὶ ἀγάνκτων). Ce personnage est peut-être l'auteur du décret accordant des gardes à Pisistrate (A. II., XIV, 1) ; cela est fort possible, car les textes cités par Aristote (A. II., XVI, 10) et Andocide (*Sur les mystères*, 97) prouvent que la peine applicable aux tyrans l'était aussi à leurs complices.

3. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 326, note 1.

4. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 269-272.

dire classique chez les tyrans de son temps, depuis qu'au v^e siècle les tyrans siciliens, aidés de leurs gardes, en avaient donné l'exemple ¹. Mais rien ne nous indique que Pisistrate, même entouré de ses δορυφόροι, ait agi ainsi et Aristote a eu tort de conclure ici du présent au passé.

Quelques autres éléments du récit d'Aristote ont pu lui être fournis par des anecdotes populaires qui d'ailleurs étaient sans doute déjà recueillies avant lui. C'est le cas pour la mention de l'aide apportée par Aristion à Pisistrate lors de sa première tentative et du rôle de Solon à cette occasion ². Il en est de même de l'anecdote sur l'origine du χωρίον ἀτελές ³ qui d'ailleurs, vu son caractère favorable à Pisistrate, a pu parvenir à Aristote par l'intermédiaire de sa source principale.

En effet, dans tout le chapitre xvi, on remarque qu'Aristote loue sans cesse la conduite de Pisistrate et sa politique à l'égard des travailleurs dont Hude ⁴ a comparé les motifs à ceux qui inspirèrent Napoléon III. Aristote va jusqu'à dire que l'on comparait le règne de Pisistrate à l'âge d'or ⁵. Cependant, en un endroit, une tendance différente se fait jour et laisse voir les trace d'une contamination. C'est lorsque Aristote en arrive à parler de l'impôt sous Pisistrate. L'Ἀθηναίων Πολιτεία, xvi, 4 ⁶ prétend que l'impôt était fixé au dixième des revenus ; au contraire Thucydide (VI, 54, 5) nous dit qu'il était d'un vingtième ⁷. Il est probable que c'est Thucydide, fort bien renseigné sur les Pisistratides ⁸, qui a raison sur ce point. En effet, supposer

1. V. von Schœffer, *Bericht über die Litteratur zu Aristoteles' Ἀθηναίων Πολιτεία* (Bursians Jahresberichte 1895, LXXXIII, p. 201).

2. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 260-262.

3. Ἀ. Π., XVI, 6. — Cf. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 260-262.

4. Hude, édition, p. 24 en note.

5. Ἀ. Π., XVI, 7 : διὸ καὶ πολλάκις ἐθρύλλουν ὡς ἡ Πεισιστράτου τυραννίς ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος εἴη.

6. Ἀ. Π., XVI, 4 : ἅμα δὲ συνέβαινεν αὐτῷ καὶ τὰς προσόδους γίνεσθαι μείζους, ἔξεργάζομένης τῆς γῶρας ἑπράττετο γὰρ ἀπὸ τῶν γιγνομένων δεκάτην.

7. Thucydide, VI, 54, 5 : καὶ Ἀθηναίους εἰκοστὴν μόνον πρᾶσσόμενοι τῶν γιγνομένων.

8. G. Busolt, *Beiträge zur attischen Geschichte* : I, *Zur inneren Entwicklung des athenischen Staates von Solon bis Kleisthenes* (Festschrift zum fünfzig jährigen Doktorjubiläum Ludwig Friedländer dargebracht. Leipzig, Hirzel, 1895, p. 524, note 3).

qu'Aristote n'applique la phrase de Thucydide qu'aux fils de Pisistrate, qui auraient réduit l'impôt de moitié, est une hypothèse difficile à soutenir : tous les auteurs et l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même (chap. xvi, 7) ¹ nous disent que leur gouvernement fut beaucoup plus dur que celui de leur père. Il faut donc admettre l'hypothèse de Cavaignac ² : sous Pisistrate, la taxe sur les produits du sol n'était que d'un vingtième ; mais, plus tard, la mémoire rancunière du paysan d'Attique prétendit qu'elle avait été d'un dixième. Nous nous trouverions donc ici, d'une façon fort vraisemblable, en présence d'un élément de la tradition démocratique, défavorable à Pisistrate, qui vient rompre tout le développement favorable au tyran.

Un des passages d'Aristote, où, sous une unité apparente, se cache le plus important travail de fusion, est le chapitre xviii de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* qui raconte le meurtre d'Hipparque par Harmodios et Aristogiton. C'est un épisode sur lequel nous avons beaucoup de renseignements, fournis par Hérodote (V, 55), par Diodore de Sicile (X, 17) et surtout par Thucydide (VI, 54-59). Il nous est donc relativement facile de juger par ces témoignages le récit d'Aristote. Nous connaissons l'opinion des Athéniens sur ce fait par un *σχόλιον* que nous a conservé Athénée ³ et où Hipparque est regardé comme le tyran et ses meurtriers comme les libérateurs d'Athènes. C'est sur cette seconde opinion que la discussion a surtout porté parmi les anciens. Déjà Hérodote (VI, 123) ⁴ fait des réserves sur l'efficacité du meurtre d'Hipparque ; et tous les récits conservés tendent soit à exalter, soit à diminuer le rôle des conjurés. Au contraire, sur le premier point, seul

1. Ἀ. II., XVI, 7 : συνέβη γὰρ ὕστερον διαδοξασμένων τῶν υἱῶν πολλῶ γενέσθαι τραχυτέραν τὴν ἀρχήν.

2. E. Cavaignac, *Études sur l'histoire financière d'Athènes au Ve siècle : Le trésor d'Athènes de 480 à 404* (Paris, Fontemoing, 1908), p. 2.

3. Athénée, XV, 695 A :

Ἐν μύρτου κλαδί τὸ ξίφος φορήσω,
ὥσπερ Ἀρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων,
ὅτε τὸν τύραννον κτανέτην,
ἰσονόμους τ' Ἀθῆνας ἐποιήσάτην.

4. Hérodote, VI, 123 : καὶ οὕτω τὰς Ἀθῆνας οὗτοι <οἱ Ἀλκμαιωνίδαι> ᾗσαν οἱ ἐλευθερώσαντες πολλῶ μᾶλλον ἢπερ Ἀρμόδιός τε καὶ Ἀριστογείτων, ὡς ἐγὼ κρίνω. Οἱ μὲν γὰρ ἐξηγρίωσαν τοὺς ὑπολοίπους τῶν Πεισιστρατιδῶν Ἰππαρχὸν ἀποκτείναντες, οὐδέ τι μᾶλλον ἔπαυσαν τοὺς λοιποὺς τυραννεύοντας.

Thucydide (VI, 54, 2) s'oppose nettement à la tradition populaire et indique que le tyran était Hippias et non Hipparque ¹. Or, Aristote ne semble pas se décider entre l'opinion vulgaire et l'opinion de Thucydide ; au chapitre XVIII, 1, il associe tout d'abord Hipparque à Hippias : ἦσαν δὲ κύριοι μὲν τῶν πραγμάτων διὰ τὰ ἀξιώματα καὶ τὰς ἡλικίας Ἰππαρχος καὶ Ἰππίας ; puis il attribue le gouvernement à Hippias seul : πρεσβύτερος δὲ ὢν ὁ Ἰππίας..... ἐπιστάται τῆς ἀρχῆς. Enfin, au chapitre XX, 1, il dit qu'Isagoras était ami *des tyrans* ². On peut bien admettre qu'Hipparque, bien qu'ayant moins d'autorité qu'Hippias, avait aussi part au gouvernement ³, d'autant plus que jamais la tyrannie des Pisistratides n'eut une forme constitutionnelle. Mais il est certain qu'ici Aristote s'est exprimé d'une manière fort ambiguë et presque contradictoire. Et contrairement à ce que pense Hude ⁴, Thucydide (VI, 54, 3) ⁵ ne parle pas, lui aussi, des tyrans dans le même sens : comme le montre la phrase sur l'impôt, il désigne ici Pisistrate et ses fils. Aristote est donc seul à avoir, dans un passage où, au fond, il semble avoir raison, employé cette expression un peu maladroite.

Dès le début de son récit, Aristote s'oppose nettement à la tradition ordinaire ; selon l'Ἀθηναίων Πολιτεία, XVIII, 2, c'est Thettalos qui a été la cause première de la conjuration. Au contraire, selon les autres auteurs, et en particulier selon Thucydide (VI, 54-56), c'est Hipparque qui avait excité la colère d'Harmodios et d'Aristogiton. Certains critiques ont accepté pleinement l'opinion d'Aristote ⁶ ; Hude cherche à s'appuyer sur un texte d'Héraclide ⁷, qu'il est d'ailleurs obligé de corriger ⁸, et croit que la mort

1. Thucydide, VI, 54, 2 : οὗ γ' Ἰππαρχος, ὥσπερ οἱ πολλοὶ οἶονται, ἀλλὰ Ἰππίας πρεσβύτατος ὢν ἔσχε τὴν ἀρχήν.

2. 'A. II., XX, 1 : Ἰσαγόρας ὁ Τεισάνδρου φίλος ὢν τῶν τυράννων.

3. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 376-377.

4. K. Hude, *Zur Ermordung des Hipparchos* (Neue Jahrbücher, 1892, CXLV, p. 171).

5. Thucydide, VI, 54, 3 : Καὶ ἐπετήδευσαν ἐπὶ πλείστον δὲ τυράννοι οὗτοι ἀρετὴν καὶ ξύνεσιν.

6. K. Hude, *Zur Ermordung des Hipparchos* (Neue Jahrbücher, 1892, CXLV, p. 171-176). Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 416. J. Tæpfel, *Hermes*, 1894, XXIX, p. 467.

7. *Heraclidis epitoma*, 6.

8. K. Hude, *Neue Jahrbücher*, 1892, CXLV, p. 173.

d'Hipparque lui valut de passer non seulement pour le tyran, mais aussi pour la cause de l'attentat ¹. Wilamowitz, de son côté, fait observer que les inscriptions n'apprennent rien à Thucydide sur le Pisistratide qui avait aimé Harmodios ². Mais, comme le fait remarquer Rühl ³, si l'on admet que c'est Thettalos qui est la cause initiale, on ne comprend plus pourquoi il disparaît complètement du récit après cette brève mention et pourquoi les conjurés s'attaquent à Hipparque. Certains éditeurs ont donc cherché à éluder la difficulté en voyant dans la phrase sur Thettalos soit une interpolation ⁴, soit une parenthèse ⁵ et en rapportant à Hipparque la phrase par laquelle Aristote désigne la cause de l'attentat (ἀπ' οὗ καὶ συνέβη τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς γενέσθαι πάντων τῶν κακῶν). Le premier moyen n'est qu'un expédient désespéré ; et si l'on emploie le second, la construction est tout à fait forcée ⁶, et surtout l'on n'obtient pas encore de concordance complète avec le texte de Thucydide, soit pour la suite des événements, soit pour le caractère d'Hipparque ⁷. Il faut se souvenir que Diodore (X, 17) ⁸ rapporte une tradition qui nous montre en Thettalos un démocrate. A vrai dire, cette version, tout comme celle que nous donne Aristote, est suspecte de partialité ; et nous savons par Thucydide (VI, 55, 1) que Thettalos, lui aussi, était sur la liste de bannissement ⁹. Mais elle nous fournit un moyen de comprendre l'opinion contraire : les deux conceptions que se font les historiens athéniens du rôle de Thettalos, sont aussi

1. K. Hude, *Neue Jahrbucher*, 1892, CXLV, p. 176.

2. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 116.

3. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 438).

4. *De republica Atheniensium Aristotelis qui fertur Ἀθηναίων Πολιτεία*, ediderunt, H. van Herwerden et J. van Leeuwen (Sijthoff, Leyde, 1891), p. 35 en note. — J. M. Stahl, *Thessalos, der Sohn des Peisistratos* (Rheinisches Museum, 1895, L, p. 382-393).

5. F.-G. Kenyon, 1^{re} édition, p. 46 en note. U. Wilcken, *Thettalos* (Hermes, 1897, XXXII, p. 478-480).

6. K. Hude, *Neue Jahrbucher*, 1892, CXLV, p. 172.

7. Corssen, *Die Verhältniss der aristotelischen zu den Thukydideischen Darstellung des Tyrannenmordes* (Rheinisches Museum, 1896, LI, p. 227-228).

8. Diodore, X, 17 : Θετταλὸς ὁ Πεισιστράτου υἱὸς σοφὸς ὑπάρχων ἀπειπάτο τὴν τυραννίδα, καὶ τὴν ἐσότητά ζηλώσας μεγαλῆς ἀποδοχῆς ἤξιούτο παρὰ τοῖς πολίταις.

9. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 376-377.

difficiles à vérifier l'une que l'autre ; mais nous avons dans celle qu'adopte Aristote l'écho de la même tradition oligarchique qui représentait la tyrannie comme un âge d'or (l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, xvi, 7) et, d'après laquelle le pseudo-platonicien *Hipparchos*¹ représentait Hipparque comme le modèle des chefs d'État. Pour décharger Hipparque d'une part de responsabilité dans la naissance de la conjuration, cette tradition prenait comme bouc émissaire Thettalos qui était un νόθος². En même temps, elle rabaissait les tyrannicides qui, d'après elle, s'attaquaient à un innocent. Et nous savons par Hypéride³ que ces attaques contre la mémoire d'Harmodios et d'Aristogiton avaient été assez fréquentes pour qu'on ait dû les réprimer par une loi. En prenant Thettalos comme cause de toute l'affaire, Aristote se rattache donc à une tradition violemment antidémocratique.

Pour les causes directes de l'attentat, Aristote s'écarte aussi légèrement de la tradition littéraire. Dans celle-ci, nous trouvons deux motifs : la jalousie d'Aristogiton, et l'insulte faite à la sœur d'Harmodios. Ces motifs sont soit unis (comme dans Thucydide, l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, l'*Hipparchos*, 229 C-D), soit séparés (dans Diodore, X, 17 et Justin, II, 9). Miller⁴ y voit l'union de deux traditions différentes, d'ailleurs erronées selon lui. En tout cas, il y a là, comme le remarque Wilamowitz⁵, une simple affaire personnelle entre les tyrans et des gens qui étaient peut-être leurs amis. Il en est de même dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, mais une nouvelle raison vient s'ajouter aux deux autres : Harmodios a été insulté directement⁶. Cette tradition est presque isolée : tout au plus peut-on tirer le même sens d'un passage de la

1. Cette communauté de vues entre certains passages de l'*Ἀ. Π.* et l'*Hipparchos* s'explique tout naturellement si l'on adopte l'opinion fort vraisemblable d'Usener, *Organisation der wissenschaftlichen Arbeit* (Preussische Jahrbücher, 1884, LIII, p. 20), qui croit à une influence des études d'histoire et surtout d'histoire littéraire d'Aristote sur l'*Hipparchos*.

2. Kœpp, *Harmodios und Aristogeiton ; ein Kapitel griechischer Geschichte in Dichtung und Kunst* (Neue Jahrbücher, 1902, IX, p. 630-631).

3. Hypéride, *Contre Philippides*, 3 : ἐν νόμῳ γράψας ὁ δῆμος ἀπέπειν μήτε λέγειν ἕξειναι μηδὲν κακῶς Ἀρμόδιον καὶ Ἀριστογείτονα, μήτ' ἔσσι ἐπὶ τα κακίονα.

4. J. Miller, *Die Erzählungen von den Tyrannenmördern* (Philologus, 1893, LII, p. 373-375).

5. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, II, p. 75.

6. *Ἀ. Π.* xviii, 2 : λοιδορήσας τε τὸν Ἀρμόδιον ὡς μαλακὸν ὄντα.

Politique, 1311 b, 36¹ où l'on trouve ἐπηρέασται Ἀρμόδιον. Aristote renforce donc encore la tradition qui faisait agir les conjurés par haine personnelle, contrairement à la tradition populaire qui devait cependant contenir une part de vérité, car Hippias était à craindre² et les conjurés avaient intérêt à se concilier le peuple.

C'est sur les circonstances même de la conjuration que les divergences deviennent plus grandes entre Aristote et Thucydide qui est notre source principale. Tout d'abord Aristote néglige de nous dire quel était le dessein des conjurés³ ; ce n'est pour lui qu'un acte quelconque (πρᾶξις). Peut-être y a-t-il là l'intention de rabaisser l'importance de l'attentat ; en tout cas, cette intention n'est pas nette et on peut aussi bien supposer une simple négligence d'Aristote. Le désaccord de l'Ἀθηναίων Πολιτεία avec Thucydide éclate dès qu'il s'agit du nombre des conjurés. Selon Aristote (A. Π., xviii, 2)⁴, les conjurés étaient nombreux ; Thucydide au contraire affirme qu'ils étaient en petit nombre⁵, et la raison de prudence qu'il indique est très forte. De plus, comme l'avait déjà remarqué Rühl⁶, si le gouvernement des Pisistratides était aussi doux que tous les auteurs s'accordent à nous le dire, on ne comprend pas que le nombre des conjurés ait été si grand. Il est dangereux de vouloir, comme l'ont fait certains critiques⁷, rétablir l'accord entre Aristote et Thucydide, en corrigeant le texte du premier. Il y a assez de divergences entre eux sur d'autres points pour que nous admettions qu'il en existe aussi une ici. Pas plus ici que souvent ailleurs, Aristote n'a jugé utile d'indiquer la raison de son opinion, contrairement

1. *Politique*, 1311 b, 36 : διὰ τὸ προπηλακίσαι μὲν τὴν Ἀρμόδιου ἀδελφὴν ἐπηρέασται δ' Ἀρμόδιον.

2. Corssen, *Rheinisches Museum*, 1896, LI, p. 226.

3. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athenen* (*Rheinisches Museum* 1891, XLVI, p. 439).

4. A. Π., XVIII, 2 : ὅθεν συνέβη παροξυνθέντα τὸ Ἀρμόδιον καὶ τὸν Ἀριστογείτονα πράττειν τὴν πρᾶξιν μετεχόντων πολλῶν.

5. Thucydide, VI, 56, 3 : ἦσαν δὲ οὐ πολλοὶ οἱ ξυνομομοχότες ἀσφαλείας ἕνεκα.

6. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athenen* (*Rheinisches Museum*, 1891, XLVI, p. 439).

7. Kaibel-Wilamowitz, édition, p. 19 (avec des réserves). — Van Herwerden et van Leeuwen, édition, p. 35. — H. Richards, *Notes on the text of the Ἀθηναίων Πολιτεία* (*Classical Review*, 1891, V, p. 225).

aux désirs de Stahl¹. Mais sur ce point, il a suivi une tradition qui, représentant les conjurés comme nombreux, croyait la population mécontente du gouvernement des Pisistratides ; en cet endroit, l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* semble donc s'inspirer d'une tradition démocratique semblable à celle qui a donné naissance au *σχόλιον* populaire. Une autre divergence importante entre Thucydide et Aristote se montre dans le rapport de temps qu'ils établissent entre l'insulte faite à la sœur d'Harmodios et l'attentat contre Hipparque. Selon Thucydide (VI, 56, 1), la sœur d'Harmodios est insultée à une fête quelconque² et les conjurés attendent les Panathénées pour agir. Selon l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, XVIII, 2-3, les deux faits se passent le jour des Panathénées³. Sont-ce dans les deux cas les mêmes Panathénées ? Corssen a bien montré l'invraisemblance de ce récit⁴ selon lequel Harmodios, insulté par Thettalos, rentrerait chez lui prendre ses armes, organiserait sur le champ une conjuration (comprenant beaucoup de membres), monterait à l'Acropole, puis redescendrait tuer Hipparque, bel esprit bien innocent de tout cela. Sont-ce deux grandes Panathénées différentes ? Admettre un espace de quatre ans entre les deux faits est absurde. Sont-ce deux petites Panathénées ? Dans toute l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, le mot *Πανθεήναι* ne désigne que les grandes Panathénées ; et d'ailleurs nous sommes en contradiction avec Thucydide qui parle des grandes Panathénées ; et un intervalle d'un an est encore beaucoup trop long à admettre quand il s'agit d'hommes exaspérés. Donc, de quelque façon que nous entendions le passage, nous nous heurtons à des impossibilités. Aristote semble ne pas s'être rendu compte ici des difficultés qu'il soulevait en poussant à ce point le caractère personnel et fortuit de l'affaire. Et il a été amené à placer tous les événements aux Panathénées, parce que, sans cela, il ne comprenait pas le choix de ce jour pour les conjurés.

En effet, Thucydide déclare que les conjurés choisirent ce jour

1. J.-M. Stahl, *Thessalos, der Sohn des Pisistratos* (Rheinisches Museum, 1895, L, p. 382, note 1).

2. Thucydide, VI, 56, 1 : ἀδελφὴν γὰρ αὐτοῦ κόρην ἐπαγγεῖλαντες ἔχειν κανῶν οἴσουσαν ἐν πομπῇ τινι ἀπῆλθον.

3. 'A. A., XVIII, 2 : μέλλουσιν αὐτοῦ τὴν ἀδελφὴν κανηφορεῖν Παναθηναίῳς ἐκώλυσεν. . . . — XVIII, 3 : παρατηροῦντας ἐν ἀκροπόλει τοῖς Παναθηναίῳς ἵππικον.

4. Corssen, *Rheinisches Museum*, 1896, LI, p. 226 sqq.

parce que c'était le seul de l'année où les citoyens pouvaient se réunir en armes ¹, et plus loin (VI, 58) il dit qu'Hippias dut désarmer les citoyens pour reconnaître ceux qui portaient des poignards. Au contraire, selon l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, xviii, 4 ², il n'est pas vrai qu'alors la procession avait lieu en armes et qu'Hippias, en désarmant le peuple, put reconnaître les conjurés. Hude ³ accepte le récit d'Aristote parce qu'une sortie en armes des citoyens serait étrange dans une tyrannie, et parce que, selon l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, xv, 3, Pisistrate avait déjà désarmé le peuple. Wilamowitz et Gilbert croient que le *σχόλιον* confirme l'opinion d'Aristote ⁴, car il dit que les épées étaient cachées (*ἐν μύρτου κλαδί τὸ ξίφος φορήτω*). Nous avons vu ⁵ que le récit du désarmement du peuple par Pisistrate n'est qu'une anecdote inventée à plaisir. D'autre part, comme le fait observer Kœpp ⁶, si l'on ne portait aucune arme à la procession, sans doute la ruse d'Hippias était inutile, mais la réflexion d'Aristote est absurde, car la découverte des armes n'en était que plus facile. De plus, ce n'est qu'un armement restreint avec un bouclier et une lance, armes fort visibles, qui était permis, ainsi que le dit Thucydide (VI, 58, 2) ⁷, ce qui nous rend fort bien compte des expressions du *σχόλιον*. Et cette sortie armée du peuple explique seule le choix que les conjurés font de cette journée : ils espèrent trouver du secours parmi les assistants. Aristote repousse cette opinion, sans doute parce qu'il connaît un décret de la démocratie réglant le port des armes aux Panathénées, et qu'il en conclut que c'est une institution purement démocratique. Et, repoussant l'opinion

1. Thucydide, VI, 56, 2 : περιέμενον δὲ Παναθήναια τὰ μέγιστα ἐν ᾗ μόνον ἡμέρα οὐχ ὕποπτον ἐγίγνετο ἐν ὅπλοις τῶν πολιτῶν τοὺς τὴν πομπὴν πέμψοντας ἀθρόους γενέσθαι.

2. Ἀ. Π., xviii, 4 : οὐ γὰρ ἐδύναντο παραχρῆμα λαβεῖν οὐδὲν ἔγνος τῆς πράξεως, ἀλλ' ὁ λεγόμενος λόγος ὡς ὁ Ἰππίας ἀποστήσας ἀπὸ τῶν ὅπλων τοὺς πομπεύοντας ἐφώρασε τοὺς τὰ ἐγχειρίδια ἔχοντας οὐκ ἀλήθης ἔστιν· οὐ γὰρ ἔπεμπον τότε μεθ' ὅπλων, ἀλλ' ὕστερον τοῦτο κατεσκεύασεν ὁ δῆμος.

3. Hude, *Neue Jahrbucher*, 1892, CXLV, p. 174-175.

4. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 109, note 18. G. Gilbert, *Handbuch der griechischen Staatsaltertümer*, 2^e éd. (Leipzig, Teubner, 1893), I, Einleitung, p. xviii, note 2.

5. V. *supra*, p. 40-41.

6. Kœpp, *Neue Jahrbücher*, 1902, IX, p. 626-627.

7. Thucydide, VI, 58, 2 : μετὰ γὰρ ἀσπίδος καὶ δόρατος εἰώθεσαν τὰς πομπὰς ποιεῖν.

de Thucydide, il est obligé, pour faire comprendre que l'attentat ait eu lieu aux Panathénées, d'admettre que c'est aussi aux Panathénées que la sœur d'Harmodios a été insultée. Chez lui, une première erreur en entraîne une seconde.

Les indications topographiques donnent aussi lieu à des difficultés. Selon l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, XVIII, 3, les conjurés sont à l'Acropole avec Hippias qui s'apprête à recevoir la procession et ils descendent tuer Hipparque qui est au Léokoreion pour en régler la marche¹. Selon Thucydide (VI, 57, 1), c'est Hippias qui, au Céramique extérieur, réglait la procession : Hipparque, dans le récit, reste toujours au Léokoreion². Or, dans le récit d'Aristote, les conjurés agissent au Léokoreion comme si c'était là le lieu choisi d'avance ; il est fort probable qu'il y a là une influence du livre VI de Thucydide³, tandis que, dans le rôle attribué à Hipparque, il y a une influence du résumé donné par Thucydide au début de son ouvrage (I, 20)⁴ où c'est à Hipparque qu'est attribué le soin de régler la procession. Il ne semble pas⁵ que, comme le croient Weil et Dufour⁶, ce soit le récit du livre I qui nous donne l'opinion définitive de Thucydide ; les différences tiennent plutôt, comme le croit Corssen⁷, à ce que Thucydide n'avait pas tous les détails présents à l'esprit quand il a écrit sa préface, et à ce que son œuvre n'a pas subi de dernier travail de révision. En tout cas, nous devons constater

1. Ἀ. II. XVIII, 3 : παρατηροῦντες ἐν ἀκροπόλει τοῖς Παναθηναίοις Ἰππίαν (ἐτύγχανεν γὰρ οὗτος μὲν δεχόμενος, ὃ δ' Ἰππαρχος ἀποστέλλων τὴν πομπήν)... τὸν μὲν Ἰππαρχον διακοσμοῦντα τὴν πομπήν παρὰ τὸ Λεωκόρειον ἀπέκτειναν.

2. Thucydide, VI, 57, 1 : Ἰππίας μὲν ἔξω ἐν τῷ Κεραμειῷ κηλομένῳ... διεκόσμει ὡς ἕκαστα ἐχρῆν τῆς πομπῆς προίεναι... περιέτυχον τῷ Ἰππαρχῷ παρὰ τὸ Λεωκόρειον καλούμενον.

3. Corssen, *Rheinisches Museum*, 1896, LI, p. 226 sqq.

4. Thucydide, I, 20, 2 : τῷ Ἰππαρχῷ περιτυχόντες παρὰ τὸ Λεωκόρειον καλούμενον τὴν Παναθηναϊκὴν πομπήν διακοσμοῦντι ἀπέκτειναν.

5. Il est assez difficile de se décider à coup sûr entre les récits de Thucydide au livre I et au livre VI, puisque l'ouvrage est incomplet. Selon Bodin, *Thucydide, genèse de son œuvre* (Revue des études anciennes. 1912, XIV, p. 4-38), Thucydide aurait eu le temps de revoir les livres VI-VII plus attentivement que les précédents. En conséquence, il conviendrait d'admettre, comme je le fais ici, que c'est le récit du livre VI qui donne le dernier état de la pensée de Thucydide.

6. Weil, *Journal des Savants*, 1891, p. 203-204. — M. Dufour, p. 200.

7. Corssen, *Rheinisches Museum*, 1896, LI, p. 239.

qu'Aristote, après avoir joint des éléments pris à Thucydide à d'autres d'origine étrangère, a fait des emprunts aux deux récits de Thucydide, sans paraître s'apercevoir qu'ils ne concordaient pas.

Enfin, l'union des deux traditions contraires se montre le plus nettement dans le récit des dénonciations faites par Aristogiton. Aristote nous rapporte les deux explications qui en ont été données et les expose de telle façon qu'il y a une contradiction dans ses expressions. Examinons en effet le texte de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* : Aristote y affirme qu'Aristogiton dénonça, comme ses complices, des amis des tyrans, et il l'affirme à deux reprises (*Ἀθηναίων Πολιτεία*, xviii, 4 et 5¹). Or, au paragraphe 5 du même chapitre, dans la phrase même où il dit que ce furent des amis des tyrans qui furent dénoncés, il nous donne la version démocratique selon laquelle Aristogiton voulait affaiblir les Pisistratides, mais en même temps il nous transmet la version adverse selon laquelle Aristogiton n'aurait fait que dire la vérité. La phrase devient ainsi contradictoire; car comment Aristogiton pouvait-il dire la vérité en accusant ses adversaires d'être ses complices? En cherchant à unir une tradition qui exaltait Aristogiton et une autre qui le rabaissait, Aristote est arrivé à une expression incompréhensible, mais fort instructive; car elle nous montre comment il veut à tout prix unir des récits contraires. En cet endroit, comme ailleurs, il y a condensation et résumé plutôt que discussion.

Cet épisode de la mort d'Hipparque nous présente donc comme un résumé de tous les procédés d'Aristote. Kœpp² a bien vu qu'il y avait là d'autres éléments que ceux que fournissait Thucydide. En effet, si Thucydide et l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* sont d'accord sur le rôle prépondérant d'Hippias et sur les faibles résultats de la conjuration³, Aristote, influencé par une tradition

1. Ἀ. Π. xviii, 4 : κατηγορήσεν δὲν ταῖς ἀνάγκαις πολλῶν οἳ καὶ τῇ φύσει τῶν ἐπιφανῶν καὶ φίλοι τοῖς τυράννοις ἦσαν..... — xviii, 5 : κατηγορεῖ δὲ τῶν τοῦ τυράννου φίλων, ὡς μὲν οἱ δημότιχοί φασιν ἐπίτηδες, ἵνα ἀσεβήσαιεν ἅμα καὶ γένοιτο ἀσθενεῖς ἀνελόντες τοὺς ἀναιτίους καὶ φίλους ἑαυτῶν, ὡς δ' ἔνιοι λέγουσιν οὐχὶ πλαττόμενος, ἀλλὰ τοὺς συνειδότες ἐμήνουν.

2. Kœpp, *Neue Jahrbücher*, 1802, IX, p. 630-631.

3. Corssen, *Rheinisches Museum*, 1896, LI, p. 226 sqq.

de tendance semblable à celle du pseudo-platonicien *Hipparchos* ¹, admet bien les renseignements qui tendent à rabaisser les héros des démocrates. Comme l'a remarqué Busolt ², le rôle attribué à Thettalos et la version des *ἐνιοί* sur les dénonciations d'Aristogiton ont une origine oligarchique. On peut dire qu'il en est de même de la tendance à faire de la conjuration un fait tout personnel, se passant en un jour et frappant un inuocent. Et malgré cela, Aristote rapporte la tradition démocratique sur le rôle d'Aristogiton et laisse voir l'influence qu'elle a sur lui dans l'indication du nombre des conjurés et dans l'emploi intermittent du pluriel *τύραννοί* ³. Enfin, le spectacle des institutions postérieures l'amène à rejeter l'opinion de Thucydide sur le désarmement du peuple par Hippias. En quelques phrases, Aristote mêle donc tous les éléments divers dont il disposait ; historiens, traditions de parti et conclusions tirées du spectacle du présent.

C'est d'ailleurs à cette méthode de fusion qu'Aristote a eu recours dans tout son développement sur le régime de Pisistrate. Nous l'avons vu même, dans les questions de chronologie, employer successivement deux systèmes chronologiques différents. Pour nous renseigner sur les fils de Pisistrate, il s'est laissé influencer par les idées de son siècle, comme il l'a fait en admettant un désarmement du peuple par Pisistrate. Enfin, pour la description même du régime et pour le récit du meurtre d'Hipparque, il a cherché à unir la tradition oligarchique, favorable à Pisistrate, et la tradition démocratique. Mais ce qu'il nous faut surtout remarquer ici, c'est que souvent l'union est mal réalisée et que la disparate éclate brusquement ; et d'autre part, c'est que, dès maintenant, les tendances hostiles à la démocratie et favorables à ses adversaires semblent prédominer dans le récit de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*.

1. B. Niese, *Historische Zeitschrift*, 1892, LXIX, p. 48. Sur les rapports entre Aristote et l'*Hipparchos*, v. supra, p. 45, note 1.

2. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 37, note 1 et p. 50, note 1.

3. Ἀ. II. xviii, 1 : ἦσαν δὲ κύριοι μὲν τῶν πραγμάτων... Ἱππάρχος καὶ Ἱππίας ; — xviii, 4 : οἱ... καὶ φίλοι τοῖς τυράννοις ἦσαν. — xviii, 5 : ἕνα ἀπεδύσαντες.

CHAPITRE IV

UN SIÈCLE DE DÉMOCRATIE (510-411)

Après la chute des Pisistratides, commence pour la démocratie athénienne une période d'un siècle où son histoire intérieure se poursuit sans bouleversements importants. Aristote ('Α. II., XLI, 2) distingue de l'expulsion d'Hippias à l'établissement des Quatre-Cents, trois μεταβολαὶ de la constitution athénienne¹. Mais, à vrai dire, ces changements n'ont porté que sur des points de détail et on doit plutôt adopter la division que l'Ἀθηναίων Πολιτεία indique au chapitre xxxii² en suivant les indications de Thucydide³ et regarder la période qui s'étend de 510 à 411 comme un siècle de démocratie ininterrompue.

La première question qu'Aristote traite dans ces chapitres, est celle de la constitution de Clisthène, et, ce que l'on remarque tout d'abord, c'est une obscurité qui résulte de l'omission de détails nécessaires pour l'intelligence entière des réformes de Clisthène. Par exemple Aristote ne dit rien qui puisse nous empêcher de voir dans le διαψηφισμὸς du chapitre xiii, 5⁴, une mesure due à Clisthène ; or, si cela était, il y aurait contradiction⁵ avec la *Politique*, 1275 b 36-37, où Aristote nous dit que Clisthène créa de nouveaux citoyens⁶ et avec l'Ἀθηναίων Πολιτεία

1. 'Α. Π., xli, 2 : πέμπτη δ' ἡ μετὰ τὴν τῶν τυράννων κατάλυσιν ἡ Κλεισθένους, δημοτικώτερα τῆς Σόλωνος · ἕκτη δ' ἡ μετὰ τὰ Μηδικὰ τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς ἐπιστατούσης · ἐβδόμη δὲ ἡ μετὰ ταύτην ἣν Ἀριστείδης μὲν ὑπέδειξεν Ἐφιάλτης δ' ἐπετέλεσεν καταλύσας τὴν Ἀρεοπαγίτιν βουλήν.

2. 'Α. Π., xxxii, 2 : ἡ μὲν οὖν ὀλιγαρχία τοῦτον κατέστη τὸν τρόπον... ἔτεσιν δ' ὕστερον τῆς τῶν τυράννων ἐκβολῆς μάλιστα ἑκατόν.

3. Thucydide, viii, 68, 4 : χαλεπὸν γὰρ ἦν τὸν Ἀθηναίων δῆμον ἔτει ἑκατοστῷ μάλιστα ἐπειδὴ οἱ τύραννοι κατελύθησαν ἐλευθερίας παῦσαι.

4. 'Α. Π., xiii, 5 : μετὰ τὴν τῶν τυράννων κατάλυσιν ἐποίησαν διαψηφισμὸν, ὡς πολλῶν κοινωνούντων τῆς πολιτείας οὐ προσῆκον.

5. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, p. 334 et id., note 2.

6. *Politique*, 1275 b 36-37 : πολλοὺς ἐφυλέτευσε <Κλεισθένης> ξένους καὶ δούλους μετοίκους.

elle-même (chapitre xxi, 4) ¹ où il est question de νεοπολίται. Comme l'a vu Wilamowitz ², cette mesure doit plutôt être attribuée à Isagoras; mais Aristote eût bien fait de l'exprimer plus clairement.

De même, ce n'est qu'indirectement, par le mot νεοπολίται, que nous apprenons (ce que nous savions déjà par la *Politique* 1275 b 36-37) que Clisthène fit entrer de nouveaux citoyens dans les tribus ³. L'obscurité est même si grande que Kaibel et Wilamowitz ont supposé une lacune en tête du chapitre xxi, 2 ⁴. Dans tous les cas, nous n'avons aucun moyen de nous rendre compte si les nouveaux citoyens étaient d'anciens esclaves et des métèques, comme le dit la *Politique* ⁵ ou si c'étaient les anciens hectémores et les travailleurs à gages ⁶.

L'obscurité est la même dans les allusions que fait Aristote aux décisions administratives avant et après Clisthène. La comparaison des douze trittyes avec les tribus de Clisthène, faite au chapitre xxi, 3, a amené Francotte ⁷ à leur attribuer un caractère

1. 'A. II., xxi, 4 : ἵνα μὴ πατρόθεν προσαγορεύοντες ἐξελέγχωσιν τοὺς νεοπολίτας.

2. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 31 et II, p. 76.

3. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 451-452).

4. Kaibel-Wilamowitz, édition, p. 22.

5. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, II, p. 170. — Une difficulté vient du sens qu'il convient de donner dans la *Politique* (voir le texte cité p. 52, note 6) à : δούλους μετοίκους. Certains commentateurs comprennent : les esclaves affranchis et rangés avant Clisthène parmi les métèques. Mais le mot ἀπελευθερος est beaucoup plus employé pour désigner l'affranchi; et l'entrée de l'affranchi dans la classe des métèques est la règle générale dans l'Athènes classique. Peut-être pourrait-on obtenir un sens beaucoup plus satisfaisant en voyant dans la phrase un zeugma : ἐφυλέτευσσε (= φυλέτας ἐποίησε) ξένους καὶ δούλους (ss. ent. ἐποίησε) μετοίκους. Clisthène aurait donné le droit de cité aux métèques et aurait affranchi un certain nombre d'esclaves (peut-être pour récompenser leurs services dans la lutte contre Isagoras). Comparer l'affranchissement des esclaves qui avaient combattu aux Arginuses (scholie d'Aristophane, *Grenouilles*, 706) ou la tentative analogue que fit Thrasybule en 403 (Aristote, 'A. II., xl, 2).

6. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 409, et *Beitrag zur attischen Geschichte* (Festschrift Friedländer, p. 537-538).

7. H. Francotte, *La Polis grecque*; I, *L'organisation de la cité athénienne et les réformes de Clisthène* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 1907, I, 3, p. 26-27).

gentilice, pendant que Wilamowitz¹ le leur refusait. Et ce n'est qu'avec de grandes difficultés que les historiens² sont arrivés à accorder les assertions de l'Ἀθηναίων Πολιτεία XXI, 6³ qui prétend que Clisthène ne toucha pas aux phratries, avec celles de la *Politique* 1319 b 19-24⁴.

La même observation doit être faite à propos de la mention des stratèges (A. II. XXII, 2⁵). Si l'on considère que le texte d'Aristote, Hude et Wilamowitz peuvent tous deux regarder les stratèges comme existant avant Clisthène⁶, pendant que Beloch⁷ se contente de dire qu'ils sont au moins contemporains de la réforme des tribus. La date elle-même est donnée de façon si peu précise que Kenyon⁸ a cru, sans nécessité d'ailleurs, qu'il fallait là une correction. Donc, dans l'exposition proprement théorique de la constitution de Clisthène, Aristote est assez obscur. On peut supposer que cette obscurité vient de ce que ses sources ne lui donnaient pas beaucoup de renseignements et réservaient tout leur intérêt pour la partie purement historique.

C'est là, en effet, ce que nous voyons dans la seule source d'Aristote pour cette période qui nous soit parvenue, dans Hérodote. C'est lui que l'Ἀθηναίων Πολιτεία suit le plus souvent et parfois mot pour mot. Cependant Aristote s'écarte parfois du récit d'Hérodote; et il est intéressant de voir quels sont les renseignements qu'il combine avec les siens, Hérodote (V, 66) place le début de la réforme de Clisthène avant l'intervention de Cléomène; Aristote (A. II. XX-XXI) adopte l'ordre contraire.

1. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, II, p. 147.

2. H. Niemeyer, *Neue Jahrbucher*, 1891, cXLIII, p. 409-410. Francotte, *La Polis grecque*, p. 66-67.

3. A. II., XXI, 6 : τὰ δὲ γένη καὶ τὰς φρατρίας καὶ τὰς ἱερωσύνας εἴασεν ἔχειν ἐκάστους κατὰ τὰ πάτρια.

4. *Politique*, 1319 b. 19-24 : ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλόμενος αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν, καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν δῆμον καθιστάντες· φυλαὶ τε γὰρ ἔπειτα ποιηταὶ πλείους καὶ φρατρίαι.

5. A. II., XXII, 2 : ἔπειτα τοὺς στρατηγούς ἡροῦντο κατὰ φυλάς.

6. Hude, édition, p. 34. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, II, p. 78.

7. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, p. 336, note 1.

8. Kenyon, 1^{re} édition, p. 57 en note.

Wilamowitz et Carcopino¹ suivent Aristote sur ce point : Niese et Busolt² se rattachent à Hérodote. Il nous est difficile de savoir laquelle des deux opinions est la vraie ; mais il faut remarquer que Clisthène, devenant démocrate seulement après avoir été vaincu par Isagoras, semble beaucoup moins désintéressé. On pourrait donc voir en cet endroit l'écho d'une tradition qui tendait à rabaisser Clisthène.

Nous pouvons d'autant mieux faire cette supposition que, comme l'a remarqué Keil³, Aristote a peu de sympathie pour Clisthène. Cette opinion défavorable à l'un des héros de la démocratie athénienne ne se montre que dans quelques expressions, mais dans des expressions assez vives. Ce Clisthène qui ne s'est rallié au peuple qu'au moment où il s'est vu le plus faible⁴, n'agit que pour se concilier la faveur de la foule (στοχάζόμενον τοῦ πλῆθους⁵) et pour cela, il organise l'ostracisme qu'Aristote condamne formellement dans la *Politique* 1284 b 15-19⁶ et l'*Αθηναίων Πολιτεία* nous montre que le peuple n'ose se servir de cet expédient que lorsqu'il a pris de l'audace⁷. Il existe donc, dans tout le développement des chapitres xx-xxii sur Clisthène, mêlé aux éléments fournis par Hérodote, un fort courant venu d'une source antidémocratique.

Or, dans ces chapitres, sur un point, Aristote se sépare d'Hérodote, mais dans un tout autre sens. Hérodote (V, 72) dit que seuls les Lacédémoniens venus avec Cléomène furent relâ-

1. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristote und Athen*, II, p. 77 et id., note 8. J. Carcopino, *Histoire de l'ostracisme athénien* (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, xxv, p. 100-103. Paris, Alcan, 1909).

2. B. Niese, *Historische Zeitschrift*, 1892, LXIX, p. 48-50. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 402, note 1.

3. B. Keil, *Die solonische Verfassung...*, p. 209.

4. 'Α. Π., xx, 1 : ἡττημένος δὲ ταῖς ἐταιρείαις ὁ Κλεισθένης προσηγάγετο τὸν δῆμον. — Je ne crois pas que l'autorité d'Hérodote suffise pour nous faire corriger le texte du papyrus : ἡττημένος en ἡττώμενος, qui est plus obscur.

5. 'Α. Π., xxii, 1 : καινοῦς δ' ἄλλους θεῖναι τὸν Κλεισθένη στοχάζόμενον τοῦ πλῆθους, ἐν οἷς ἐτέθη καὶ ὁ περὶ τοῦ ὀστρακισμοῦ νόμος.

6. *Politique* 1284, b 15-19 : διὸ κατὰ τὰς ὁμολογουμένας ὑπεροχὰς ἔχει τι δίκαιον πολιτικὸν ὁ λόγος ὁ περὶ τὸν ὀστρακισμόν : βέλτιον μὲν οὖν τὸν νομοθέτην ἐξ ἀρχῆς οὕτω συστήσαι τὴν πολιτείαν ὥστε μὴ δεῖσθαι τοιαύτης ἰατρείας.

7. 'Α. Π., xxii, 3 : θαρροῦντος ἤδη τοῦ δήμου τότε πρῶτον ἐχρήσαντο τῷ νόμῳ τῷ περὶ τὸν ὀστρακισμόν.

chés par les Athéniens et que les partisans d'Isagoras moururent en prison ¹ ; et c'est la même tradition que représente une scholie d'Aristophane, *Lysistrata*, 273 ². Au contraire l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* XX, 3 ³, affirme que tous les adversaires de Clisthène furent relâchés. Il est permis, étant donné ce que nous avons vu précédemment de la méthode d'Aristote, de voir là un faible reste d'une tradition favorable à Clisthène et vantant la générosité de la démocratie. Nous aurions ici encore une trace de jonction de traditions différentes.

Aristote, qui blâme implicitement la création de l'ostracisme, consacre un assez long passage à exposer l'usage qui en fut fait entre les deux guerres médiques. C'est à cette occasion qu'il donne le plus grand nombre de dates. Celles-ci sont probablement exactes ; car elles devaient figurer sur le décret qui rappela les exilés sous l'archontat d'Hypsichidés. Mais c'est sans doute à tort qu'Aristote déclare que les Athéniens n'eurent recours à l'ostracisme qu'après la bataille de Marathon ⁴. Comme l'a remarqué Seeck ⁵ et malgré les arguments de Carcopino ⁶, il est fort peu probable que Clisthène ait négligé de se servir de l'ostracisme (qu'il venait de faire créer) pour se débarrasser de ses adversaires ; l'erreur provient de ce fait que le décret d'amnistie ne mentionnait évidemment pas les exilés revenus après dix ans d'exil, donc condamnés avant 490, et qu'ainsi les historiens n'avaient aucun renseignement précis sur eux. Cette erreur n'était pas sans doute le fait d'Aristote qui a dû se contenter de suivre une tradition dont les affirmations n'étaient combattues par aucun autre. On peut supposer qu'ici la source d'Aristote est Androtion, d'après la ressemblance frappante qui existe entre le

1. Hérodote, v, 72 : τῇ δὲ τρίτῃ ὑπόσπονδοι ἐξέρχονται ἐκ τῆς χώρας ὅσοι ἦσαν αὐτῶν Λακεδαιμόνιοι..... τοὺς δὲ ἄλλους Ἀθηναῖοι κατέδησαν τὴν ἐπὶ θανάτῳ.

2. Scholie d'Aristophane, *Lysistrata*, 273 : τῶν δὲ μετὰ Κλεομένους Ἐλευσίνα κατασχόντων Ἀθηναῖοι τὰς οἰκίας κατέσκαψαν καὶ τὰς οὐσίας ἐδήμευσαν, αὐτῶν δὲ θάνατον ἐψηφίσαντο.

3. Ἀ. Π., xx, 3 : τῇ δὲ τρίτῃ Κλεομένην μὲν καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ πάντας ἀφεῖσαν ὑποσπόνδους.

4. Ἀ. Π., xxii, 3 : διαλιπόντες ἔτη δύο μετὰ τὴν νίκην, θαρροῦντος ἤδη τοῦ δήμου, τότε πρῶτον ἐγράσαντο τοῦ νόμου τοῦ περὶ τὸν ὀστρακισμόν.

5. O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 300-301.

6. J. Carcopino, *Histoire de l'ostracisme athénien*, p. 103-106.

passage de l'Ἀθηναίων Πολιτεία XXII, 3¹ et le fragment 5 d'Androtion².

Mais, en même temps, se révèle dans ce passage une influence qui se révélera encore quelquefois dans les chapitres qui suivront. L'Ἀθηναίων Πολιτεία³ dit que le peuple athénien avec sa douceur habituelle, laissait vivre à Athènes les amis des tyrans. Le passage paraîtrait trahir des sympathies démocratiques si on le prenait au sérieux. Mais, pour le bien comprendre, il faut, comme l'a fait Sandys⁴, le rapprocher d'un passage de Platon (*République*, 558 A⁵) ; et l'on comprendra aussitôt qu'il n'y a là que de l'ironie. C'est la première apparition de la tendance platonicienne que nous retrouverons encore parfois.

Aristote ne s'occupe de la politique extérieure d'Athènes que dans la mesure où, selon lui, elle a eu de l'influence sur la politique intérieure. Il place le début de l'activité conquérante d'Athènes au moment où sa flotte commence à se développer. Aussi nous donne-t-il d'assez longs détails sur la construction de cette flotte. Mais le récit de l'Ἀθηναίων Πολιτεία (chapitre xxii, 7⁶) est assez étrange : Thémistocle se serait fait confier par le peuple de l'argent sans dire ce qu'il en ferait ; il l'aurait prêté à cent Athéniens qui auraient construit chacun un navire. Wilamowitz et Busolt⁷ repoussent tous ces détails : comment, en effet, le

1. 'Α. II., xxii, 3 : ὅς ἐτέθη διὰ τὴν ὑποψίαν τῶν ἐν ταῖς δυνάμεσιν ὅτι Πεισίστρατος δημαγωγὸς καὶ στρατηγὸς ὢν τύραννος κατέστη.

2. Androtion, fr. 5 (*Fragmenta historic. graecorum*, I, p. 371) : τοῦ περὶ τὸν ὀστρακισμόν νόμου τότε πρῶτον τεθέντος διὰ τὴν ὑποψίαν τῶν περὶ Πεισίστρατον ὅτι δημαγωγὸς ὢν καὶ στρατηγὸς ἐτυράννησεν.

3. 'Α. II., xxii, 4 : οἱ γὰρ Ἀθηναῖοι τοὺς τῶν τυράννων φίλους, ὅσοι μὴ συνεξαμαρτάνοιεν ἐν ταῖς ταρχαῖς, εἶων οἰκεῖν τὴν πόλιν χρώμενοι τῇ εὐνοίᾳ τοῦ δήμου πρόχρηται.

4. J.-E. Sandys, 2^e édition, p. LIV, note 3.

5. Platon, *République*, 558 A : ἡ πρόχρησις ἐνίων τῶν δικασθέντων οὐ κομψή :

6. 'Α. II., xxii, 7 : ἔπει δὲ τρίτῳ μετὰ ταῦτα Νικοδήμου ἄρχοντος, ὥς ἔφηνε τὰ μέταλλα τὰ ἐν Μαρωνείᾳ καὶ περιεγένετο τῇ πόλει τάλαντα ἑκατὸν ἐκ τῶν ἔργων, συμβουλευόντων τινῶν τῷ δήμῳ διανείμασθαι τὸ ἀργύριον, Θεμιστοκλῆς ἐκώλυσεν, οὐ λέγων ὅτι χρήσεται τοῖς χρήμασιν, ἀλλὰ δανείσαι κελεύων τοῖς πλουσιωτάτοις Ἀθηναίων ἑκατὸν ἑκάστῳ τάλαντον, εἴτ' ἐὰν μὲν ἀρέσχη τὸ ἀνάλωμα τῆς πόλεως εἶναι, εἰ δὲ μὴ κομίσασθαι τὰ χρήματα παρὰ τῶν δανεισαμένων λαβὼν δ' ἐπὶ τούτοις ἐναυπηγήσατο τριήρεις ἑκατὸν, ἑκάστου ναυπηγουμένου τῶν ἑκατὸν μίαν.

7. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 275-276. — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., II, p. 619, note 3.

peuple, d'ordinaire si défiant en matière de finances, aurait-il confié sans contrôle une somme de cent talents à Thémistocle ? Comment les cent riches auraient-ils accepté de construire un navire qui pouvait être refusé ? Au contraire, Cavaignac accepte tout le récit d'Aristote : il fait observer que les riches pouvaient, plus facilement que l'État, se procurer des ouvriers¹ et que l'idée du partage des bénéfices de l'État est tout à fait conforme aux habitudes grecques et surtout athéniennes de ce temps-là². Le premier argument a évidemment une certaine force ; mais le second ne porte en réalité que sur le point le moins contestable et ne confirme pas du tout le procédé qu'Aristote attribue à Thémistocle. Outre les arguments donnés par Wilamowitz et Busolt, on peut en citer d'autres contre l'authenticité de cette histoire. Hérodote, Thucydide et Plutarque³ ignorent tous trois le procédé qu'indique Aristote ; et les verbes même qu'ils emploient, semblent indiquer qu'ils le repoussent formellement. En effet, Hérodote (VII, 144), Thucydide (I, 14, 2) et Plutarque (*Thémistocle*, IV, 1) emploient tous les trois la voix moyenne qui semble bien désigner (surtout chez les deux premiers qui se servent du verbe ποιήσασθαι) une construction directe, dirigée par le peuple lui-même sans intermédiaire. Au premier abord, nous pouvons croire n'avoir affaire qu'à une historiette ; mais n'est-elle destinée qu'à glorifier l'habileté de Thémistocle, ce n'est pas sûr. Peut-être pourrait-on y voir une légère satire du peuple qui se fie aveuglément à un homme qui sera vivement critiqué dans les chapitres suivants et qui a besoin de la bonne volonté des riches pour les plus grands intérêts de l'État ; mais peut-être est-ce chercher une intention trop subtile dans cette petite anecdote dont l'origine est loin d'être claire.

Il est presque aussi difficile de déterminer la nature de la tradition que suivait Aristote dans le chapitre xxiii, 3 de l'*Ἀθηναίων*

1. E. Cavaignac, *Études sur l'histoire financière d'Athènes au V^e siècle*, p. 12-13.

2. E. Cavaignac, *Études...*, p. 6 et 11.

3. Hérodote, VII, 144 : τότε Θεμιστοκλῆς ἀνέγνωσε Ἀθηναίους... νέας τούτων τῶν χρημάτων ποιήσασθαι διηκοσίας. — Thucydide, I, 14, 2 : Ἀθηναίους Θεμιστοκλῆς ἔπεισεν... τὰς ναῦς ποιήσασθαι ὥσπερ καὶ ἐναυμάχησαν. — Plutarque, *Thémistocle*, IV, 1 : εἰπεῖν ἐτόλμησε ὡς χρῆ... ἐκ τῶν χρημάτων τούτων κατασκευάσασθαι τριήρεις.

Πολιτεία, quand il unissait Aristide et Thémistocle¹. On a vite remarqué que la distinction qui est faite ici entre les rôles de ces deux hommes politiques, provient d'une vue toute théorique et est contraire à la réalité historique². Mais on n'a pas vu que, tandis qu'au chapitre xxiii, 3 Aristide et Thémistocle sont tous deux προστάται τοῦ δήμου, au chapitre xxviii, 2³, ils semblent appartenir à deux partis différents, et qu'Aristide semble être donné par ce passage comme προστάτης τῶν γνωρίμων. Cette constatation pourrait peut-être nous amener à voir dans le premier passage une tendance démocratique, et dans le second une tendance contraire, chacun des deux partis cherchant à confisquer à son profit la gloire et la justice d'Aristote. Mais la tendance antidémocratique du chapitre xxviii, 2 est encore dépassée par une tendance plus violente qui s'exprime au chapitre xxiv et qui est à la fois hostile à Aristide et à la démocratie⁴. C'est cette tendance que l'on peut appeler proprement oligarchique. En effet, dans ce passage, Aristote nous montre Aristide conseillant aux Athéniens de se faire nourrir par leurs alliés et de pratiquer une politique purement maritime. Il est étrange de voir en cet endroit Aristide partisan d'une politique à laquelle il semble bien s'être opposé avant son ostracisme⁵; mais surtout Aristote lui prête ici des vues basses et égoïstes qui font contraste avec l'éloge donné au chapitre xxiii : δοκῶν δικαιοσύνη τῶν καθ' ἑαυτὸν διαφέρειν⁶. La source d'Aristote était donc ici violemment hostile à Aristide. Ainsi, dans le court passage où Aristote traite de la

1. A. Π., xxiii, 3 : ἦσαν δὲ προστάται τοῦ δήμου κατὰ τούτους τοὺς καιροὺς Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου καὶ Θεμιστοκλῆς ὁ Νεοκλέους, ὁ μὲν τὰ πολέμια δοκῶν, ὁ δὲ τὰ πολιτικὰ δεινός εἶναι καὶ δικαιοσύνη τῶν καθ' ἑαυτὸν διαφέρειν· διὸ καὶ ἐγγρῶντο τῷ μὲν στρατηγῷ, τῷ δὲ συμβούλῳ.

2. B. Niese, *Historische Zeitschrift*, 1892, LXIX, p. 43-44. — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 1^{re} partie (Gotha, Perthes, 1897), p. 63, note 3.

3. A. Π., xxviii, 2 : μετὰ δὲ ταῦτα τοῦ μὲν δήμου προεΐστηκε Ξάνθιππος, τῶν δὲ γνωρίμων Μιλτιάδης, ἔπειτα Θεμιστοκλῆς καὶ Ἀριστείδης.

4. A. Π., xxiv, 1 : μετὰ δὲ ταῦτα θαρρούσης ἤδη τῆς πόλεως καὶ χρημάτων ἰθροισμένων πολλῶν, συνεβούλευεν ἀντιλαμβάνεσθαι τῆς ἡγεμονίας καὶ καταβάντα· ἐκ τῶν ἀγρῶν οἰκεῖν ἐν τῷ ἄστει· τροφήν γὰρ ἔσεσθαι πᾶσι τοῖς μὲν στρατευομένοις, τοῖς δὲ φρουροῦσι, τοῖς δὲ τὰ κοινὰ πράττουσι . . . xxiv, 3 : κατέστησαν δὲ καὶ τοῖς πολλοῖς εὐπορίαν τροφῆς ὥσπερ Ἀριστείδης εἰσηγήσατο.

5. F. Cauer, *Ueb. Aristoteles*... ? p. 28-29.

6. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 154-161.

politique extérieure d'Athènes après les guerres médiques, il unit jusqu'à trois tendances différentes ; l'une démocratique, favorable à Aristide, mais aussi à Thémistocle ; une autre tendance que nous pouvons appeler conservatrice modérée, qui oppose Aristide à Thémistocle ; enfin une tendance nettement oligarchique qui attaque même Aristide.

Thémistocle, que nous venons de voir associé à Aristide, reparait dans les chapitres qu'Aristote a consacrés à la politique intérieure d'Athènes après les guerres médiques. Pendant cette période, c'est à l'Aréopage qu'Aristote attribue le rôle prépondérant dans la direction des affaires d'Athènes. En effet, l'Aréopage, lors de l'entrée de Xerxès en Grèce, aurait pris la direction de l'État, alors que les stratèges désespéraient de tout, et il aurait ainsi été cause de la victoire de Salamine¹. Cette version est malveillante à la fois à l'égard des stratèges et à l'égard de Thémistocle, à qui Kleidémós attribuait la mesure dont parle Aristote, et enfin à l'égard des marins qui combattirent à Salamine. Hérodote (VIII, 41)² donne un sens beaucoup plus logique à la proclamation des stratèges ; aussi Rohrmoser a-t-il voulu corriger d'après lui le passage de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*³, mais le texte actuel est bien dans la note de tout le passage qui ne tend qu'à la glorification de l'Aréopage. D'autre part, Causer croit que le rôle de Thémistocle n'est pas effacé par celui de l'Aréopage, dont il était membre⁴ ; mais on doit tout au moins faire remarquer que le silence fait autour de son nom peut venir d'un parti-pris défavorable. Et l'on ne peut pas même, comme le fait Rühl⁵, rapprocher Aristote de Plutarque ; car c'est précisément celui-ci

1. Ἀ. Π., XXIII, 1 : μετὰ δὲ τὰ Μηδικὰ πάλιν ἴσχυσεν ἡ ἐν Ἀρείῳ πύγῃ βουλὴ καὶ διώκει τὴν πόλιν, οὐδενὶ δόγματι λαβοῦσα τὴν ἡγεμονίαν ἀλλὰ διὰ τὸ γενέσθαι τῆς περὶ Σαλαμῖνα ναυμαχίας αἰτία· τῶν γὰρ στρατηγῶν ἐξαπορησάντων τοῖς πράγμασι καὶ κηρυζάντων σφίζειν ἕκαστον ἑαυτόν, πορίσασα δραχμὰς ἑκάστῳ ὅκτῳ διέδωκε καὶ ἐνεβίβασεν εἰς τὰς ναῦς.

2. Hérodote, VIII, 41 : κήρυγμα ἐποίησαντο Ἀθηναίων τῇ τις δύνανται σφίζειν τὰ τέκνα τε καὶ τοὺς οἰκέτας.

3. J. Rohrmoser, *Zu Aristoteles' Ἀθηναίων Πολιτεία* cap 23 (Wiener Studien, 1893, XV, p. 149-152).

4. F. Causer, *Ueber Aristoteles*... ? p. 13-14.

5. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 435).

(*Thémistocle*, x, 5) qui nous cite ¹ les deux versions divergentes, celle d'Aristote et celle de Kleidemos. Il nous faut donc juger Aristote d'après lui-même ; dans la *Politique* 1304 a 20 ², il cite côte à côte l'Aréopage et le peuple athénien ; et il n'est pas nécessaire de voir là une trace de la conciliation si fréquente dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ; il se peut fort bien que l'Aréopage et le peuple aient tous deux joué leur rôle dans les guerres médiques comme le dit la *Politique*. Mais dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, au contraire, Aristote n'adopte qu'une seule tendance, celle qui veut glorifier à tout prix l'Aréopage. Il est inutile de voir là, comme le fait Gilliard ³, un écho du rôle que joua l'Aréopage après Chéronée. Bien plutôt Busolt a raison d'attribuer l'opinion d'Aristote à l'influence d'une source oligarchique ⁴, influence qui devient de plus en plus forte.

Cette puissance que l'Aréopage avait acquise lors des guerres médiques disparaît en 462/1 ; et le récit qu'Aristote nous fait de cette réforme au chapitre xxv de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* est absolument étrange. Selon lui, Thémistocle, accusé de médisme sous l'archontat de Coron (462/1) et craignant l'influence de l'Aréopage, s'unit à Ephialte ; et à l'aide d'un stratagème, les deux hommes politiques réussissent à retirer à l'Aréopage ses pouvoirs qui sont transportés au Conseil et au peuple. Peu après Ephialte est assassiné et Thémistocle doit partir en exil. Ce dernier événement n'est pas signalé par notre texte ; mais il est dans la suite logique du récit à tel point qu'il est vraisemblable, comme le supposent Kaibel-Wilamowitz et Hude ⁵ qu'il y a une lacune avant ἀνῆρέθη δὲ καὶ Or, admettre que Thémistocle était présent à Athènes en 462/1 et que, par conséquent, il n'a été exilé qu'ensuite ; c'est soulever de graves difficultés et boulever-

1. Plutarque, *Thémistocle*, X, 5 : οὐκ ὄντων δὲ δημοσίων χρημάτων τοῖς Ἀθηναίοις Ἀριστοτέλης μὲν φησι τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλὴν, πορίσασαν ὁκτώ δραχμὰς ἐκάστῳ τῶν στρατευομένων, αἰτιωτάτην γενέσθαι τοῦ πληρωθῆναι τὰς τριήρεις· Κλειδήμος δὲ καὶ τοῦτο Θემιστοκλέους ποιεῖται στρατήγημα.

2. *Politique* 1304 a 20 : ἡ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴ εὐδοκίμησασα ἐν τοῖς Μηδικοῖς ἔδοξε συντονωτέραν ποιῆσαι τὴν πολιτείαν, καὶ πάλιν ὁ ναυτικός ὄχλος γενόμενος αἴτιος τῆς περὶ Σαλαμῖνα νίκης... τὴν δημοκρατίαν ἰσχυρότεραν ἐποίησεν.

3. C. Gilliard, *Quelques réformes de Solon*, p. 282, note 1.

4. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 1^{re} partie, p. 27, note 2.

5. Kaibel-Wilamowitz, édition, p. 28. — Hude, édition, p. 39.

ser toute la chronologie de la Pentécontaétie. Kenyon et Savelli¹ ont tenté de concilier le récit d'Aristote avec celui de Thucydide sur certains points ; mais outre que, même ainsi, leur tentative est arrivée à un résultat fort hypothétique, ils laissent subsister bien d'autres difficultés chronologiques. De nombreux historiens², Walker surtout, ont démontré qu'il était absolument impossible que Thémistocle fût présent à Athènes en 462/1. Nous ne reviendrons pas sur cette discussion chronologique et nous admettrons avec Carcopino³ que l'ostracisme de Thémistocle se place en 472. Mais il n'est pas sans intérêt de voir qu'ici Aristote suivait une tradition différente de celles qui donnaient la chronologie ordinaire, mais qui n'est pourtant pas inconnue de nous. Munro⁴ a remarqué avec beaucoup de perspicacité que nous avons dans divers auteurs des indications chronologiques sur la vie de Thémistocle nous permettant d'établir deux séries parallèles et présentant pour chacun des faits importants de la vie de Thémistocle un écart de dix ans. Il a rapproché ce fait de cet autre, que les deux guerres médiques sont séparées par un intervalle de dix ans, et qu'il en est de même des deux expéditions athéniennes en Égypte. C'est sans doute d'une confusion entre deux de ces événements que provient la formation de la série fausse. Or, nous pouvons constater l'existence de deux séries chronologiques présentant un écart de dix ans dans l'histoire

1. F. G. Kenyon, 1^{re} édition, p. 70 en note. — Savelli, *Temistocle dal primo processo alla sua morte* (Rome, 1893) ; cité par V. von Schœffer, *Bericht über die Litteratur zu Aristoteles' Ἀθηναίων Πολιτεία* (Bursians Jahresberichte, 1895, LXXXIII, p. 250).

2. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 429-431). — G. F. Hill, *Ἀθηναίων Πολιτεία*, cap. XXV (Classical Review, 1891, V, p. 169). — F. Cauer, *Ist Aristoteles... ?* p. 25-28 ; et *Aristoteles als Historiker* (Deutsche Zeitschrift für Gesch., 1892, VIII, p. 1 sqq.). — E. M. Walker, *The Ἀθηναίων Πολιτεία and the chronology of the years 462-445* (Classical Review, 1892, VI, p. 95-99). — Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 143-153 ; II, p. 291 et 300-302. — J. Beloch, *Litteraturbericht ; Litterarische und historische Forschungen zu Aristoteles' Ἀθηναίων Πολιτεία*, von A. Bauer (Historische Zeitschrift, 1893, XXXIV, p. 292-293). — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 1^{re} partie, p. 112, note 2 et p. 130.

3. J. Carcopino, *Histoire de l'ostracisme athénien*, p. 196-199.

4. J. A. R. Munro, *The chronology of Themistocles' career* (Classical Review, 1892, VI, p. 333-334).

d'Aristide ; Plutarque nous indique nettement que tout au moins pour la question de l'archontat d'Aristide, Idoménée de Lampsaque plaçait la nomination d'Aristide après la première guerre médique, et Démétrios de Phalère après la seconde¹. L'importance de ce fait apparaît immédiatement à qui se souvient que Démétrios de Phalère, qui utilisait la chronologie *retardataire* (s'il est possible d'employer ce mot) est un disciple d'Aristote et un partisan d'une politique plutôt aristocratique. Il nous faut aussi remarquer qu'Andocide (*Sur les Mystères*, 107) confond les deux guerres médiques², lui qui ne peut que difficilement passer pour un démocrate. Nous pouvons donc, avec beaucoup de vraisemblance, connaître l'origine de cette chronologie *retardataire* : elle a sans doute pris naissance dans les milieux oligarchiques de la fin du v^e siècle, ceux que fréquentaient les Andocide et les Critias.

Seeck, qui n'a pas grande confiance dans les données chronologiques de Thucydide, serait néanmoins disposé à le mettre d'accord avec Aristote, en admettant chez ce dernier une erreur de date qui laisserait intacts tous les détails³. Mais la raison même que donne Aristote de la conduite de Thémistocle n'est pas valable : nous savons par un fragment de Kratéros⁴ que Thémistocle fut accusé par une *εἰσπγγελία* et, par conséquent jugé par le peuple ; il n'avait donc aucun intérêt à retirer à l'Aréopage des pouvoirs judiciaires qui ne le menaçaient pas⁵. La même

1. Plutarque, *Aristide*, I, 2 : ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος... τεκμήρια τῆς περὶ τὸν οἶκον εὐπορίας ἐν μὲν ἡγεῖται τὴν ἐπώνυμον ἀρχὴν, ἣν ἤρξε τῷ κυάμῳ λαχὼν ἐκ τῶν γενῶν τὰ μέγιστα τιμήματα κεκτημένων... — I, 8 : καὶ μὲν ἄρξαι γε τὸν Ἀριστείδην ὁ Ἰδομενεὺς οὐ κυαμευτὸν ἀλλ' ἐλομένων Ἀθηναίων φησὶν... — V, 10 : Ἀριστείδης δὲ τὴν ἐπώνυμον εὐθὺς ἀρχὴν ἤρξε. Καίτοι φησὶν ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος ἄρξαι τὸν ἄνδρα μίχρον ἔμπροσθεν τοῦ θανάτου μετὰ τὴν ἐν Πλαταιαῖς μάχην.

2. Andocide, I, *Sur les Mystères*, 107 : ὕστερον δ' ἦνικα βασιλεὺς ἐπεστράτευσεν ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα... ἔγνωσαν τοὺς τε φεύγοντας καταδέξασθαι καὶ τοὺς ἀτίμους ἐπιτίμους ποιῆσαι· πράξαντες δὲ ταῦτα... ἤξιουν σφᾶς αὐτοὺς προτάξαντες πρὸ τῶν Ἑλλήνων ἀπάντων ἀπαντῆσαι τοῖς βαρβάροις Μαχθῶνάδε.

3. O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 295-296 et 302-303.

4. Kratéros, fr. 5 (*Fragmenta hist. graec.*, II, p. 619) : Θειστοκλέα εἰσῆγγειλε κατὰ Κράτερον Λεωβότας Ἀλκμαίωνος Ἀγρυλλήθην.

5. Th. Reinach, *Aristote ou Critias* (*Revue des Études grecques*, 1891, IV, p. 149-151). — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 1^{re} partie, p. 125, note 4.

remarque vaut pour les renseignements que nous donne l'argument de l'*Aréopagitique* d'Isocrate et selon lesquels Thémistocle et Ephialte auraient voulu échapper à un procès de concussion ¹. Le récit sur le rôle de Thémistocle est donc dénué de vraisemblance pour des raisons chronologiques et pour des raisons tenant à la constitution même d'Athènes.

D'ailleurs, dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même, au chapitre xli, 2, nous apercevons les traces d'une tradition selon laquelle Ephialte n'a pas été aidé par Thémistocle ². Rühl ³ avait déjà remarqué cette contradiction. Elle prouve nettement qu'il existait plusieurs traditions différentes sur la réforme de l'Aréopage; et, dans le chapitre xxv, Aristote semble avoir préféré celle qui attaquait violemment Thémistocle et Ephialte. En effet, le récit de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* tend nettement à diffamer les deux démocrates. Il est possible que, comme le prétend Niese ⁴, il y ait là une influence platonicienne. Mais surtout, cette histoire insiste principalement sur la fourberie de Thémistocle ⁵ et par contre-coup elle atteint le peuple qui s'est laissé tromper par deux démagogues, et rehausse le prestige de l'Aréopage qui n'a pu être dépouillé que par surprise. La tendance générale du récit est donc bien nette : c'est celle de la même source oligarchique dont nous avons déjà trouvé des traces en d'autres endroits.

Mais, même en cet endroit, nous pouvons remarquer l'influence d'une autre tradition. Comme nous l'avons fait observer à propos des fonctions primitives de l'Aréopage ⁶ et comme l'ont d'ailleurs fait remarquer Wilamowitz et Busolt ⁷, l'expression ἐπίθετα qui

1. Argument de l'*Aréopagitique* d'Isocrate : Ἐφιάλτης τις καὶ Θεμιστοκλῆς χρεωστοῦντες τῇ πόλει χρήματα καὶ εἰδότες ὅτι, ἐὰν δικάσῃσιν οἱ Ἀρεοπαῖται, πάντως ἀποδώσουσι, καταλύσαι αὐτοὺς ἔπεισαν τὴν πόλιν. Ce récit prouve en outre que les oligarques n'étaient pas même d'accord sur les crimes dont il fallait accuser Ephialte et Thémistocle.

2. Ἀ. Π., xli, 2 : ἐβδόμη δὲ ἡ μετὰ ταύτην ἦν Ἀριστείδης μὲν ὑπέδειξεν, Ἐφιάλτης δ' ἐπετέλεσεν καταλύσας τὴν Ἀρεοπαγίτιν βουλὴν.

3. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 432).

4. B. Niese, *Historische Zeitschrift*, 1892, LXIX, p. 43.

5. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 140-142.

6. Cf. chapitre I, p. 10.

7. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, II, p. 186-188. — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 1^{re} partie, p. 25, note 7.

sert ici à Aristote pour désigner les fonctions que l'on retire à l'Aréopage¹ appartient au vocabulaire démocratique. Il en est de même des termes dont Aristote se sert pour caractériser Éphialte au chapitre xxv, 1 : δοκῶν ἀδωροδόκητος εἶναι, καὶ δίκαιος πρὸς τὴν πολιτείαν. Il y a évidemment ici l'écho d'une tradition démocratique favorable à la réforme d'Éphialte et à l'abaissement de l'Aréopage.

Aristote nous renseigne ensuite sur la mort d'Éphialte ; et, comme l'a remarqué Keil², ce récit n'est pas introduit d'une façon naturelle dans le cours de l'ouvrage. Aristote chercherait, comme l'a fait Diodore, à montrer qu'Éphialte a vite trouvé son châtiment. Il se peut que ce soit bien là l'intention d'Aristote, mais cela ne rendrait que plus frappante la contamination dont il use. En effet, la version qu'Aristote adopte, n'a rien de défavorable à Éphialte. L'*Ἀθηναίων Πολιτεία* connaît son meurtrier³. Il en est de même de Plutarque (*Périclès*, X, 6-7) qui se réfère d'ailleurs à Aristote⁴. Mais le récit de Plutarque, plus long que celui d'Aristote, nous fait bien comprendre que la version employée ici est d'origine démocratique ; car on accuse les oligarques d'avoir armé le bras d'Aristodikos de Tanagra⁵. Et l'on ne peut pas dire qu'il n'y avait pas d'autre version de la mort d'Éphialte ; car nous possédons la tradition contraire selon laquelle on ne connaissait pas le meurtrier. Peut-être en avons-nous une preuve dans le pseudo-platonicien *Axiochos* 368 D⁶, bien qu'il semble n'y avoir là qu'une allusion à la façon tragique dont mourut Éphialte. Mais Diodore, lui aussi, dans un passage où il attaque violemment Éphialte (XI, 77, 6), nous

1. 'Α. Π. xxv, 2 : ἔπειτα τῆς βουλῆς... ἅπαντα περιεῖλε τὰ ἐπίθετα.

2. B. Keil, *Die solonische Verfassung...*, p. 213-214.

3. 'Α. Π., xxiv, 4 : ἀνῆρέθη δὲ καὶ ὁ Ἐφιάλης δολοφονηθεὶς μετ' οὗ πολὺν χρόνον δι' Ἀριστοδίκου τοῦ Ταναγραίου.

4. Le récit de Plutarque étant plus détaillé que celui d'Aristote, je crois qu'il est difficile d'admettre que Plutarque se réfère à Aristote *seul*.

5. Plutarque, *Périclès*, X, 7 : Ἐφιάλτην μὲν οὖν φοβερόν ὄντα τοῖς ὀλιγαρχικοῖς καὶ περὶ τὰς εὐθυνὰς καὶ διώξεις τῶν τὸν δῆμον ἀδικούντων ἀπαράιτητον ἐπιβουλευσάντες οἱ ἐχθροὶ δι' Ἀριστοδίκου τοῦ Ταναγραίου κρυφαίως ἀνείλον, ὥς Ἀριστοτέλης εἴρηκεν.

6. *Axiochos*, 368 D : ποῦ τέθνηκε Μιλτιάδης ; ποῦ δὲ Θειμιστοκλῆς ; ποῦ δ' Ἐφιάλης.

transmet cette tradition¹. Et surtout, ce qui est le plus important, dans le discours *sur le meurtre d'Hérode*², prononcé vers 417-415, Antiphon affirme que l'on ne connaît pas les meurtriers d'Éphialte. Cela est très important ; car Antiphon était déjà grand au moment des événements, et il a été jusqu'à sa mort fidèle à ses idées oligarchiques. Nous saisissons donc nettement ici le caractère de cette version qui avait sans doute été inventée par les oligarques pour rejeter loin d'eux la responsabilité de cet assassinat. Or Aristote qui, sur la conduite même d'Éphialte, a accepté une tradition oligarchique, accepte maintenant la version démocratique sur sa mort ; mais il en enlève ce qu'elle avait de trop précis et qui eût fait trop vivement éclater la disparate : les accusations directes contre les oligarques.

Nous avons donc dans tout ce récit de l'Ἀθηναίων Πολιτεία un exemple frappant du mélange des traditions contraires. Du début du chapitre xxv à la première mention qui est faite d'Éphialte, Aristote suit la version oligarchique favorable à l'Aréopage. Puis, de δοκῶν ἀδωροδόκητος... à ...τοῖς δικαστηρίοις ἀπέδωκεν, il revient à la tradition démocratique. De là à ...περιεῖλοντο αὐτῶν τὴν δύναμιν, c'est-à-dire dans toute la partie du récit qui associe Thémistocle à Éphialte, Aristote a de nouveau recours à la version oligarchique. Enfin sur la mort d'Éphialte, l'Ἀθηναίων Πολιτεία accepte les renseignements démocratiques ; mais peut-être veut-elle les faire valoir dans un sens défavorable à Éphialte. Le mélange est donc complet, mais assez inhabile ; car il se trahit par les difficultés chronologiques et historiques qu'il soulève ; et il a même sa répercussion dans le vocabulaire du morceau. En effet, tandis que dans la partie démocratique Aristote désigne les fonctions de l'Aréopage sous le nom d'ἐπίθετα, dans la partie oligarchique il se sert du terme plus favorable de τὴν δύναμιν.

Après la réforme de l'Aréopage, Aristote juge que la démocra-

1. Diodore, XI, 77, 6 : οὐ μὲν ἀθῶός γε διέφυγε < Ἐφιάλτης > τηλικούτοις ἀνομήμασιν ἐπιβαλλόμενος, ἀλλὰ τῆς νυκτὸς ἀναιρεθεὶς ἄδηλον ἔσχε τὴν τοῦ βίου τελευτήν.

2. Antiphon, V, *Sur le meurtre d'Hérode*, 68 : αὐτίκα Ἐφιάλτην τὸν ὑμέτερον πολίτην οὐδέπω καὶ νῦν ἡϋρηνται οἱ ἀποκτείναντες. — Une autre tradition, due à Idoménée de Lampsaque (Plutarque, *Périclès*, x, 6) allait jusqu'à accuser Périclès du meurtre.

tie athénienne jusqu'en 411 ne fait que suivre son évolution normale. Aussi, si l'on excepte quelques dates qu'il donne çà et là pour certaines réformes, il nous dépeint l'état de la politique athénienne pendant cette période sans paraître attribuer une bien grande importance à la chronologie. L'*Ἀθηναίων Πολιτεία* nous donne au chapitre xxiv une liste de fonctionnaires dont certains détails ne se rapportent en réalité, comme l'ont vu Niese et Wilamowitz ¹, qu'à la période qui a précédé immédiatement la guerre du Péloponnèse. C'est le cas pour les juges qui, d'après l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même (chapitre xxvii. 3 ²), n'ont reçu un salaire qu'après Périclès. Il en est de même pour les archers et les cavaliers ; car les chiffres donnés par Aristote concordent exactement avec ceux que donne Thucydide pour le début de la guerre du Péloponnèse ³. Mais, à côté de ces renseignements, il s'en trouve d'autres qui se rapportent peut-être fort exactement à la période qui suivit immédiatement les guerres médiques : la mention que fait Aristote de l'institution des ὀρχανοί en est une preuve. La *Politique* 1268 a 6-11, dit, il est vrai, que ce fut Hippodamos de Milet qui eut le premier l'idée de cette institution, qui fut adoptée par Athènes ⁴. Mais Périclès, dans Thucydide (II, 46 ⁵) semble faire allusion à cette coutume ; et une inscription ⁶, que l'on croit antérieure à 460, mentionne elle aussi les ὀρχανοί. L'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, sur ce point, peut donc aider à corriger les données de la *Politique*.

Mais cette exactitude dans le détail ne doit pas nous cacher l'intention de dénigrement à l'égard de la démocratie athé-

1. B. Niese, *Historische Zeitschrift*, 1892, LXIX, p. 41. — Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, II, p. 201-206.

2. 'Α. II., xxvii, 3 : ἐποίησε δὲ καὶ μισθοφόρα τὰ δικαστήρια Περικλῆς πρῶτος.

3. 'Α. II., xxiv, 3 : τοξόται δ' ἑξακόσιοι καὶ χίλιοι. καὶ πρὸς τοῦτοις ἵππεῖς χίλιοι καὶ διακόσιοι. — Thucydide, II, 13, 8 : ἵππεῖς δὲ ἀπέφαινε διακοσίους καὶ χιλίους ξὺν ἵπποτοξόταις, ἑξακοσίους δὲ καὶ χιλίους τοξότας.

4. *Politique*, 1268 a 6-11 : ἔτι δὲ νόμον ἐτίθει < Ἰππόδαμος > ... τοῖς παισὶ τῶν ἐν τῷ πολέμῳ τελευτώντων ἐκ δημοσίου γίνεσθαι τὴν τροφὴν, ὥς οὕτω τοῦτο παρ' ἄλλοις νενομοθετημένον ἔστι δὲ καὶ ἐν Ἀθῆναις οὗτος ὁ νόμος νῦν καὶ ἐν ἐτέραις τῶν πόλεων.

5. Thucydide, II, 46 : τοὺς παῖδας τὸ ἀπὸ τοῦδε δημοσίᾳ ἢ πόλιν μέχρι ἡβῆς θρέψει.

6. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*, 2^e éd., n° 646, ligne 125 : ... τὸς ὀρχανός...

nienne qui se trouve dans ce passage. La source d'Aristote représente ici les Athéniens comme vivant presque tous à ne rien faire aux frais de l'État. Or dans le tableau qui nous est présenté ici, il y a manifestement une exagération de mauvaise foi. Parmi ces prétendus fonctionnaires, il y en avait beaucoup qui fournissaient un véritable service en échange de leur solde ¹. De plus, comme l'a fait remarquer Cauer ², sur les six mille juges, une partie seulement siégeait chaque jour et recevait une solde. Enfin, où l'intention hostile à la démocratie éclate, c'est quand on introduit dans cette liste l'armée et même les ὀρρονοί. L'auteur qui est ici la source d'Aristote, cherchait évidemment à rabaisser la démocratie par tous les moyens pourvu qu'ils fussent un peu spécieux. Wilamowitz ³, d'après l'expression ἐν τῇ πόλει φρουροί qui désigne les gardiens de l'Acropole, rapporte cette source au v^e siècle. Cet argument n'est pas absolument convaincant, car un titre de fonction peut garder très longtemps une forme archaïque. Cependant il est vraisemblable que nous avons ici un écho du pamphlet d'un oligarque contemporain du temps où ces institutions existaient encore, quelque chose dont pourrait nous donner une idée un article de journal contemporain qui compterait parmi les fonctionnaires jusqu'à l'armée et aux pupilles de l'Assistance publique ⁴.

Aristote d'ailleurs juge d'une façon fort défavorable toute la démocratie du v^e siècle. Au début du chapitre xxvi, il attribue la décadence des mœurs politiques à l'influence des démagogues et à l'absence de chefs dont souffrait le parti conservateur ⁵. Ce parti aurait été fortement éprouvé par ce fait qu'à chaque expé-

1. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, II, p. 406.

2. F. Cauer, *Deutsche Zeitschrift für Gesch.*, 1892, VIII, p. 1 sqq.

3. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I p. 153.

4. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 127, fait observer très justement que l'idée de l'« empire » athénien n'apparaît chez Aristote que pour être aussitôt critiquée implicitement par le tableau de la tyrannie dont souffrent les alliés, et la liste des fonctionnaires. Il eût pu remarquer que c'est là un procédé de polémique ordinaire à tous les partis qui se refusent à comprendre toute politique coloniale.

5. 'Α. II., xxvi, 1 : μετὰ δὲ ταῦτα συνέβαιεν ἀνίσθαι μᾶλλον τὴν πολιτείαν διὰ τοὺς προθύμως δημαγωγούντας κατὰ γὰρ τοὺς καιροὺς τούτους συνέπεσε μηδ' ἡγεμόνα εἶναι τοὺς ἐπεικιστέρους.

dition deux à trois mille hommes périssaient. Déjà Rühl ¹ avait trouvé ce chiffre de morts absolument invraisemblable ; et Niese ² a fait observer que même pendant l'expédition de Sicile on n'engagea pas plus de 2.700 Athéniens des premières classes. Ce chiffre d'ailleurs pourrait provenir d'une conclusion fausse et tendancieuse tirée de quelques faits particuliers : en effet nous savons par une inscription ³ qu'en 459/8 une seule tribu, l'Erechthéide, perdit à l'ennemi cent soixante-dix-sept de ses membres. Un auteur tendancieux en aurait peut-être conclu que chaque tribu subissait des pertes analogues ; on approchait ainsi du chiffre de deux mille morts. Or ces pertes extraordinaires sont attribuées à l'inexpérience des stratèges pris dans des familles célèbres ⁴. Il serait donc possible de voir là l'influence d'une tradition démocratique. Tandis que les oligarques disaient que le gouvernement étaient tombé entre les mains des démagogues par l'amointrissement du parti conservateur, les démocrates leur répondaient sans doute que la responsabilité en incombait aux stratèges nobles que l'on avait eu l'imprudence de choisir. D'autre part, il est incontestable que tout le reste du chapitre est entièrement hostile à la démocratie ; à lui seul le nom d'ἐπιεικῆς donné aux conservateurs montre qu'on a affaire en cet endroit à une source oligarchique. Nous pourrions donc peut-être voir encore en ce point une trace de contamination.

La politique de Périclès est jugée encore plus défavorablement que celle de ses prédécesseurs. Si Aristote dit que sous lui le régime fut bon, ce n'est que par comparaison avec les démagogues qui le suivirent ⁵. Mais, avant tout, ce qu'il lui reproche, c'est d'avoir été lui-même un démagogue, d'avoir agi par ambition personnelle et par désir de rivaliser avec Cimon. Encore, s'il faut en croire l'Ἀθηναίων Ἱστορίαι, Périclès n'a-t-il

1. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 453-454).

2. B. Niese, *Historische Zeitschrift*, 1892, LXIX, p. 44.

3. C. I. A., I, 433 = Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, n° 597.

4. Ἀ. Π., xxvi, 1 : στρατηγῶν ἐρισταμένων ἀπείρων μὲν τοῦ πολέμου, τιμωμένων δὲ διὰ τὰς πατρικὰς ὁδοῦς, αἰεὶ συνέβαινεν τῶν ἐξόντων ἀνὰ δισχιλίους ἢ τρισχιλίους ἀπόλλυσθαι.

5. Ἀ. Π., xxviii, 1 : ἕως μὲν οὖν Περικλῆς προεστῆκε τοῦ δήμου, βέλτιον τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν ἦν, τελευταίαντος δὲ Περικλέους πολὺ χείρω.

dû son succès qu'aux conseils d'un de ses amis, Damonidès d'Oié ¹. Plutarque (*Périclès*, ix, 2) nous donne le même renseignement en invoquant d'ailleurs le témoignage d'Aristote ². Comme l'a fait observer Wilamowitz ³, c'est une insinuation défavorable à Périclès qui est représenté comme un homme incapable d'avoir aucune idée personnelle ; et Thucydide (II, 60, 5) met dans la bouche même de Périclès des paroles qui protestent contre cette imputation ⁴. Carcopino veut voir dans la phrase : ὃς ἐδόκει... ὕστερον, une interpolation ⁵, venue d'un ouvrage oligarchique et inconnue de Plutarque qui n'aurait pas identifié Damonidès d'Oié avec le Damon qu'il cite ailleurs (*Périclès*, iv, 1). Mais il n'est pas sûr que Plutarque ait ignoré cette phrase ; et, eût-il même distingué les deux personnages, cela ne prouverait pas qu'il ait raison ; la tentative de Carcopino se rattache à toutes celles qui ont été faites pour mettre d'accord Aristote avec les témoignages que nous possédions avant lui. Il est évident en effet que la phrase sur Damonidès d'Oié vient d'un ouvrage oligarchique ; mais rien ne nous interdit d'admettre qu'Aristote l'a acceptée ; il se trouve dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* assez de traces d'influence oligarchique pour nous autoriser et même nous forcer à admettre encore celle-ci qui 'donne bien le ton du passage. Nous ne pouvons accepter les idées de Carcopino que sur un point : c'est quand il fait remarquer que la phrase sur Damonidès se rattache mal au reste du chapitre ⁶.

C'est la même tendance qui se montre dans l'histoire d'Anytos qui le premier corrompit les héliastes ⁷. Cette anecdote ne

1. A. Π., xxvii, 4 : συμβουλευσάντος αὐτῷ Δαμωνίδου τοῦ Οἰήθεν, ὃς ἐδόκει τῶν πολλῶν εἰσηγητῆς εἶναι τῷ Περικλεῖ· διὸ καὶ ὡστράχισαν αὐτὸν ὕστερον.

2. Plutarque, *Périclès*, IX, 2 : ὁ Περικλῆς... τρέπεται πρὸς τὴν τῶν δημοσίων διανομήν, συμβουλευσάντος αὐτῷ Δαμωνίδου τοῦ Οἰήθεν, ὡς Ἀριστοτέλης ἱστορεῖεν. — Sur le caractère véritable de l'institution des *μισθοὶ* et son analogie avec certaines mesures de C. Gracchus, cf. G. Bloch, *La république romaine* (Paris, Flammarion, 1913), p. 236.

3. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 133-134.

4. Thucydide, II, 60, 5 : οὐδενὸς ἥσπων οἶομαι εἶναι γινῶναι τε τὰ δέοντα καὶ ἐρμηνεύσαι ταῦτα.

5. J. Carcopino, *Damon a-t-il été ostracisé ?* (Revue des Études grecques, 1905, XVIII, p. 424-428) et *Histoire de l'ostracisme athénien*, p. 178-185.

6. J. Carcopino, *Histoire de l'ostracisme athénien*, p. 184.

7. A. Π., xxvii, 5 : ἤρξατο δὲ μετὰ ταῦτα καὶ τὸ δεκάζειν, πρώτου καταδείξαντος Ἀνύτου μετὰ τὴν ἐν Πύλῳ στρατηγίαν.

prouve rien d'abord contre la solde des héliostes, et ensuite contre Périclès à qui elle est postérieure de ving-cinq ans environ. Mais elle est instructive à d'autres égards. Wilamowitz la croit d'origine socratique ¹. A vrai dire, Anytos a été l'un des accusateurs de Socrate ; mais l'histoire nous est également connue par des historiens qui ont avec l'école socratique des rapports moins étroits qu'Aristote ; on la trouve en effet chez Diodore et chez Plutarque ². Mais surtout il est une remarque qu'il ne faut pas négliger de faire : l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même (chapitre xxxiv, 3) nous dit qu'Anytos était ami de Thérarmène ³. Nous devons donc repousser l'opinion de Wilamowitz et admettre (ce qui est plus vraisemblable et sera d'une certaine importance pour notre conclusion), que cet anecdote vient d'une tradition oligarchique qui, tout en attaquant une institution populaire, n'était pas fâchée de mettre en mauvaise posture les oligarques modérés dont Thérarmène était le chef ⁴.

1. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 128-129.

2. Diodore, XIII, 64. 6 : ὁ δ' Ἀνυτος ἰσχυρῶς κινδυνεύων ἐρρύσατο χρήμασι τὴν-
ἰδίαν ψυχὴν καὶ πρῶτος Ἀθηναίων δοκεῖ δικαστήριον δωροδοκῆσαι. — Plutarque,
Coriolan, XIV, 5 : Ἀθήνησι δὲ λέγεται πρῶτος ἀργύριον δοῦναι τοῖς δικάταις
Ἀνυτος ὁ Ἀνθεμίωνος προδοσίας περὶ Πύλου κρινόμενος ἐν τοῖς Πελοποννησιακοῖς
ῥῆθι τελευτῶσιν.

3. Ἀ. Π., xxxiv, 3 : ὧν ἦν μὲν καὶ Ἀρχίνος καὶ Ἀνυτος καὶ Κλειτοφῶν καὶ Φορ-
μίσιος καὶ ἕτεροι πολλοὶ, προειστήκει δὲ μάλιστα Θηραμένης.

4. L'histoire d'Anytos, conservée d'abord par une tradition antithéraménienne, puis passée plus tard dans la tradition socratique, y a eu une fortune singulière. En effet, Wilamowitz-Moellendorff (*Aristoteles und Athen*, I, p. 128) nous fait observer que, si Diodore et Plutarque sont d'accord avec Aristote, le même acte est attribué à Méléto par un autre texte (Bekker, *Anecdota*, 236). De plus Métagénès (fr. 10 = Kock, *Fragmenta comic. græc.*, I, p. 707) prétend que Lycon aurait, lui aussi, été acquitté après avoir livré Naupacte. Les aventures attribuées aux trois accusateurs de Socrate sont trop semblables pour qu'on n'y voie pas une forte part d'invention partielle. D'autre part, dans Andocide (I, *Sur les Mystères*, 94), nous trouvons un Méléto qui aurait arrêté Léon de Salamine sous les Trente (Μέλητος δ' αὖ οὐτοσὶ ἀπήγαγεν ἐπὶ τῶν τριάκοντα Λέοντα, ὡς ὑμεῖς ἅπαντες ἴστε). Or selon Platon (*Apologie*, 82 C-D), Socrate aurait refusé d'obéir aux Trente dans cette circonstance. L'opposition est trop vive pour qu'on n'y soupçonne pas un artifice. Ce serait dans ce cas la tradition socratique qui serait sortie de la tradition antithéraménienne. Les rapports entre les deux traditions peuvent s'expliquer par les rapports de famille de Critias et de Chariklès avec Platon, et même par leurs rapports personnels avec

Si nous examinons quelle a été la méthode d'Aristote dans l'exposé des cent années de démocratie qui vont de 510 à 411, nous voyons qu'il a eu recours à Hérodote au début et, en un cas, à une source platonicienne (tout au moins pour la forme). Mais ce n'est là qu'une exception. En général nous avons toujours affaire au même procédé de conciliation entre les tendances démocratiques, et les tendances aristocratiques ou oligarchiques. Mais il faut remarquer que les renseignements démocratiques n'apparaissent plus que de loin en loin, comme étouffés par les données des sources oligarchiques ; et, dès qu'on en arrive à l'époque de Périclès, la tradition démocratique cède entièrement la place aux tendances oligarchiques ; et les éloges qu'à la fin du chapitre xxviii Aristote accorde à Thucydide, fils de Méléstias, à Nicias et à Théramène, montrent bien quelle a été la tendance prédominante de toute cette partie de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*.

Socrate. D'ailleurs Wilamowitz lui-même nous met sur cette voie en nous montrant (*Aristoteles und Athen*, I, p. 184-185) que les renseignements de tendance théraménienne ne peuvent pas avoir été transmis à Aristote par l'école platonicienne.

APPENDICE II

ARISTOTE ET ANDOCIDE

Nous avons remarqué plus haut ¹ que l'on rencontrait à la fois dans Aristote ('A. II. xxv) et dans Andocide (I, *Sur les Mystères*, 107) une erreur de date de dix ans sur certains événements de la première moitié du v^e siècle. Une ressemblance tout aussi frappante se retrouve entre la liste des fonctionnaires que nous donne Aristote ('A. II., xxiv, 3) et un autre passage d'Andocide (III, *Sur la paix avec les Lacédémoniens*, 7). Comme l'auteur de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, Andocide antidate certaines réformes dans l'organisation politique et militaire d'Athènes ; c'est ainsi qu'il place immédiatement après la paix de trente ans des mesures prises seulement au début de la guerre du Péloponèse : création de la réserve de mille talents (ἀνηνέγκαμεν χίλια τάλαντα εἰς τὴν ἀκρόπολιν, καὶ νόμῳ κατεκλείσαμεν ἐξαιρέτα εἶναι τῷ δήμῳ), de la réserve de cent trières (τοῦτο δὲ τριήρεις ἄλλας ἐκαστὸν ἐναυπηγησάμεθα καὶ ταύτας ἐξαιρέτους ἐψηφισάμεθα εἶναι), du corps de 1.200 cavaliers et de 1.200 archers (χιλίους τε καὶ διακοσίους ἵππείας καὶ τοξότας τοσοῦτους ἐτέρους κατεστήσαμεν). Or cette dernière indication se retrouve textuellement et avec une égale erreur ² dans Aristote. Nous voyons donc ici une nouvelle trace des rapports de l'auteur, source d'Aristote en cet endroit avec le groupe oligarchique que fréquentait Andocide.

Le passage d'Andocide est d'ailleurs intéressant à un autre point de vue ; car il se retrouve presque mot pour mot dans Eschine (II, *Sur l'Ambassade*, 173-176). Mais une étude des rapports d'Eschine avec les œuvres politiques de la fin du v^e siècle ne peut rentrer dans le cadre restreint d'une note ; qu'il nous suffise pour l'instant d'avoir indiqué l'existence de ces rapports.

1. Voir plus haut, p. 63.

2. Ces mesures sont placées avec raison au début de la guerre du Péloponèse par Thucydide, II, 24, 1-2.

CHAPITRE V

LES QUATRE-CENTS

Aristote s'étend assez longuement sur l'histoire du régime des Quatre-Cents, auquel Thucydide avait déjà consacré toute une partie de son VIII^e livre. Or le récit d'Aristote est tout différent de celui de Thucydide, non seulement par l'allure générale (ce qui s'expliquerait par le fait que l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* s'occupe surtout de la constitution), mais même dans les détails. Aussi l'on peut considérer comme certain dès le premier abord que Thucydide n'a pas été la source principale de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*.

Sur certains points cependant, le récit d'Aristote se rapproche de celui de Thucydide, à un tel point qu'il n'est pas possible de supposer, comme le fait Ledl ¹, qu'Aristote n'a pas utilisé directement Thucydide. Les deux historiens concordent presque mot pour mot sur les auteurs de la révolution, sur l'importance de l'Eubée pour Athènes et sur la façon dont furent renversés les Quatre-Cents ². Il est bien certain que c'est également à Thucydide (VIII, 68, 4) que l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* (XXXII, 2) emprunte le rapprochement qui est fait entre l'établissement des Quatre-Cents et la chute des Pisistratides ³. Mais il faut remarquer que ces points sur lesquels les deux auteurs sont d'accord, sont précisément ceux qui n'ont aucune influence sur le jugement que l'on peut porter au sujet des Quatre-Cents. Aristote pouvait donc accepter ces renseignements tels que Thucydide les donnait ; et

1. A. Ledl, *Die Einsetzung des Rates der Vierhundert in Athen im Jahre 411* (Wiener Studien, 1910, XXXII, p. 39-42).

2. 'A. II., xxxii, 2 = Thucydide, VIII, 68, 1-4. — 'A. II., xxxiii, 4 = Thucydide, VIII, 95, 7 et 96, 2 — 'A. II., xxxiii, 4 = Thucydide, VIII, 97, 4.

3. 'A. II., xxxii, 2 : ἡ μὲν οὖν ὀλιγαρχία τοῦτον κατέστη τὸν τρόπον... ἔτεσιν δ' ὕστερον τῆς τῶν τυράννων ἐκβολῆς μάλιστα ἑκατόν. — Thucydide, VIII, 68, 4 : χαλεπὸν γὰρ ἦν τὸν Ἀθηναίων δῆμον ἔτει ἑκατοστῷ μάλιστα ἐπειδὴ οἱ τύραννοι κατελύθησαν ἐλευθερίας παῦσαι.

peut-être même ses sources les acceptaient-elles déjà. Or un emprunt à Thucydide et une omission vont déjà nous montrer quelle est la tendance de ces sources.

Le seul jugement que l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* emprunte à Thucydide, est favorable à la constitution des Cinq-Mille qui succéda à celle des Quatre-Cents sous l'influence de Théramène ¹. Cela nous prouve déjà que le récit d'Aristote sur ce point montre quelque sympathie pour Théramène. Mais ce dernier a si souvent varié dans sa conduite, sinon dans ses idées, que l'on peut se demander si tout en étant favorable à Théramène, la tradition qu'Aristote combine ici avec Thucydide, n'était pas hostile aux Quatre-Cents. L'omission par Aristote du rôle de l'armée de Samos nous permet de répondre à cette question. Comme l'a remarqué P. Cauer ², cette omission vient du silence intentionnel d'une source de l'auteur. Or quel but pouvait avoir cette source en cherchant à cacher le rôle si important qu'avait joué l'armée de Samos dans la restauration de la démocratie ? En ne citant comme raison de la chute des Quatre-Cents que la perte de l'Eubée, elle ne donnait qu'une des causes de l'abolition du régime et voulait évidemment faire croire que c'était malgré eux, sous la pression d'événements extérieurs que les Athéniens avaient déposé les Quatre-Cents. Donc déjà par l'acceptation ou l'omission de certains détails donnés par Thucydide, nous voyons qu'Aristote a eu ici recours à une source favorable aux Quatre-Cents et en particulier à Théramène.

Malgré ces ressemblances partielles, le récit de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* présente, dans l'exposition du coup d'État, de telles différences avec celui de Thucydide qu'il est parfois difficile de se décider entre les deux versions ou même de les expliquer. Il convient donc d'étudier le récit d'Aristote pour tenter de déterminer la tradition ou les traditions qu'Aristote combine ici avec Thucydide. Le désaccord éclate dès qu'il s'agit du nombre des *συγγραφεῖς* chargés de rédiger la nouvelle constitution. Thucydide (VIII, 67, 1) fixe leur nombre à dix ³. Au contraire, s'il faut

1. Ἀ. II., xxxiii, 2 : δοκοῦσι δὲ καλῶς πολιτευθῆναι κατὰ τούτους τοὺς καιροὺς — Thucydide, VIII, 97, 2 : καὶ οὐχ ἥκιστα δὲ τὸν πρῶτον χρόνον ἐπὶ γε ἡμοῦ Ἀθηναῖοι φαίνονται εὖ πολιτεύσαντες.

2. P. Cauer, *Neue Jahrbücher*, 1892, CXLV, p. 591.

3. Thucydide, VIII, 67, 1 : εἶπον γνώμην δέκα ἀνδρες εἰσελθεῖν συγγραφεῖς αὐτοκρατόρας.

en croire le récit de l'Ἀθηναίων Πολιτεία (chapitre xxix, 2¹), confirmé par Androtion et Philochore², il y en avait trente. Pour ce qui est du nombre, il est à peu près certain que ce sont ces derniers qui ont raison, soit que l'on corrige le texte de Thucydide³, soit que l'on explique son erreur en divisant les trente rédacteurs en dix πρόβουλοι, dix συγγραφεῖς et dix πάρεδροι⁴. Dans tous les cas, on ne peut admettre, comme le font Weil et Wilamowitz⁵, une confusion faite par Thucydide entre les συγγραφεῖς et les στρατηγοὶ αὐτοκράτορες de la constitution provisoire ; car Thucydide ne connaît pas cette constitution ; et d'ailleurs il a pleinement raison d'appeler les συγγραφεῖς, αὐτοκράτορες. En fait ils l'étaient bien puisqu'ils devaient délibérer seulement περὶ σωτηρίας τῆς πόλεως⁶ ; mais la source d'Aristote, en ne citant que le texte du décret, dissimulait l'abandon que le peuple avait dû faire de son autorité, et donnait une apparence moins oligarchique à la commission.

La même tendance se remarque dans la mention de l'amendement de Kleitophon⁷. Celui-ci, que nous revoyons cité au chapitre xxxiv, 3, comme partisan de Thérémène⁸, bien loin d'être un démocrate modéré comme le croit Foucart⁹, était sans

1. Ἀ. II., xxix, 2 : τὸν δῆμον ἐλέσθαι μετὰ τῶν προὑπαρχόντων δέκα προβούλων ἄλλους εἴκοσι... οἵτινες ὁμόσαντες ἢ μὴν συγγράψειν ἃ ἂν ἡγῶνται βέλτιστα εἶναι τῇ πόλει, συγγράψουσι περὶ τῆς σωτηρίας.

2. Philochore, fr. 122 (*Fragm. histor. graec.*, I, p. 403) : ἦσαν δὲ οἱ μὲν πάντες συγγραφεῖς τριάκοντα οἱ τότε αἰρεθέντες, καθάφησιν Ἀνδροτίων τε καὶ Φιλόχορος ἑκάτερος ἐν τῇ Ἀθίδι. Ὁ δὲ Θουκυδίδης τῶν δέκα ἐμνημόνευε μόνον τῶν προβούλων (cité par Harpocraton, s. v. συγγραφεῖς).

3. Hermann, cité par H. Micheli, *La révolution oligarchique des Quatre-Cents à Athènes et ses causes* (Genève, Georg, 1893). p. 68-69.

4. W. Judeich, *Untersuchungen zur athenischen Verfassungsgeschichte* : I, *Der Staatsstreich der Vierhundert* (Rheinisches Museum, 1907, LXII, p. 295-301).

5. H. Weil, *Journal des Savants*, 1891, p. 204. — Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 103, note 10.

6. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 1477 en note.

7. Ἀ. II., xxix, 3 ; Κλειτοφῶν δὲ τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ Πυθόδορος εἶπε, προσαναζητῆσαι δὲ τοὺς αἰρεθέντας ἔγραψεν καὶ τοὺς πατέρας νόμους οὓς Κλεισθένης ἔθηκεν... ὡς οὐ δημοτικὴν ἀλλὰ παραπλήσιαν οὔσαν τὴν Κλεισθέους πολιτείαν τῇ Σόλωνος.

8. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 607, note 4.

9. P. Foucart, *Le poète Sophocle et l'oligarchie des Quatre-Cents* (Revue de philologie, 1893, XVII, p. 6).

doute un oligarque qui adoptait ce moyen détourné pour attirer l'attention sur les lois de Clisthène et les faire abolir¹. Or la mention des lois de Solon, qui est faite à ce propos, est fort instructive. Peut-être ne vient-elle pas de Kleitophon lui-même, mais seulement de la source d'Aristote. Dans tous les cas, bien que Gilliard² prétende, avec quelque raison, d'ailleurs, qu'au v^e siècle la constitution de Solon n'était pas l'idéal de tous, il n'en est pas moins vrai que l'auteur que suit Aristote, comme Kleitophon lui-même, se rattache au groupe de politiciens qui, à la fin de la guerre du Péloponèse, réclamaient à grands cris une *πάτριος πολιτεία* plus ou moins mythique, et dont nous voyons l'action dès les premiers mots du chapitre xxxi : *βουλεύειν μὲν τετρακσίδους κατὰ τὰ πάτρια*. Tout concourt à nous montrer dans l'historien que suit ici Aristote, un admirateur de Kleitophon et de Thérémène.

Thucydide (viii, 67) attribue l'établissement des Quatre-Cents à une assemblée qui se tint à Colone et où les *συγγραφεῖς* développèrent leurs propositions. La plupart des critiques sont d'avis que c'est de cette assemblée que parle Aristote quand il rapporte la proposition des *συγγραφεῖς* ('A. II. xxix, 4-5). Seul Micheli³ place l'assemblée de Colone beaucoup plus tard ; mais cette opinion vient de ce qu'il voit, dans les projets exposés aux chapitres xxx et xxxi de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, des décrets réellement votés par l'assemblée du peuple⁴. En outre, il est probable qu'il faut placer cette assemblée au 14 Thargélion, date donnée par Aristote comme étant celle de la dissolution de la *βουλή*. L'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, xxxii, 1⁵, il est vrai, met un intervalle de huit jours entre la dissolution de la *βουλή* des Cinq-Cents et l'établissement du Conseil des Quatre-Cents. Il ne semble pas

1. J. Rohrmoser, *Ueber die Einsetzung des Rathes der Vierhundert nach Aristoteles Ἀθηναίων Πολιτεία* (Wiener Studien, 1892, XIV, p. 323, note 4).

2. C. Gilliard, *Quelques réformes de Solon*, p. 41, note 5.

3. H. Micheli, p. 72, note 2.

4. Pour la discussion de l'existence réelle des constitutions décrites aux chapitres xxx-xxxii, voir p. 83-85.

5. 'A. II., xxxii, 1 : ἡ μὲν βουλὴ ἥ ἐπὶ Κκαλλίου πρὶν διαβουλεύσαι κατελύθη μηνὸς Θαρρηλιῶνος τετράδι ἐπὶ δέκα, οἱ δὲ τετρακσίδες εἰσῆσαν ἐν αὐτῇ φθίνοντος Θαρρηλιῶνος.

qu'il faille comprendre, comme le font Micheli et Judeich ¹ que le décret abolissant la βουλὴ fut rendu le 14 Thargélion et que le Conseil ne fut renvoyé par la force que le 22. Le texte de Thucydide (VIII, 69, 1) semble bien indiquer que le fait eut lieu le jour même de l'assemblée de Colone ². Busolt et Kuberka ³ supposent que le coup d'État eut bien lieu le 14 Thargélion et que les huit jours qui suivirent servirent à régulariser la situation du nouveau gouvernement. C'est à ce point de vue que nous devons nous rallier, tout en admettant d'ailleurs le récit de Kahrstedt ⁴ qui semble avoir bien expliqué le caractère de l'assemblée de Colone et les raisons du coup de force des oligarques contre le βουλευτήριον. Mais Aristote, plaçant entre les propositions des συγγραφαί et le 14 Thargélion, toute une série de mesures constitutionnelles qui abolissaient la constitution démocratique, passe sous silence ce coup d'État. Évidemment la tradition qu'il suit n'en parlait pas non plus et faisait arriver au pouvoir les Quatre-Cents par une voie beaucoup plus régulière qu'ils ne le firent en réalité.

Les propositions qui furent faites au peuple à l'assemblée de Colone, sont attribuées en entier par l'Αθηναίων Πολιτεία, XXIX, 4-5 aux συγγραφαί, tandis que Thucydide les partage entre les συγγραφαί et Peisandros. Busolt et Kuberka ⁵ supposent que la proposition de Peisandros n'était qu'un amendement. Kahrstedt ⁶ se rapproche d'eux en croyant que cette proposition a été modi-

1. H. Micheli, p. 94-95. — W. Judeich, *Rheinisches Museum*, 1907, LXII, p. 307-308.

2. Thucydide, VIII, 69, 1 : ἐπειδὴ δὲ ἡ ἐκκλησία οὐδενὸς ἀντειπόντος ἅμα κυρώσασα τὰ ταῦτα διελύθη, τοὺς τετρακοσίους τρόπων τοιῶδε ὕστερον ἤδη ἐς τὸ βουλευτήριον ἐσήγαγον.

3. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 1485-1490. — F. Kuberka, *Beiträge zum Problem des oligarchischen Staatsstreiches im Athen vom Jahre 411* (Klio, 1907, VII, p. 354-356).

4. U. Kahrstedt, *Forschungen zur Geschichte des ausgehenden fünften und des vierten Jahrhunderts : IV, Der Staatsstreich von 411* (Berlin, Weidmann, 1910), p. 244-247.

5. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 1482, note 1. — F. Kuberka, *Beiträge zum Problem des oligarchischen Staatsstreiches in Athen vom Jahre 411* (Klio, 1907, VII, p. 348-349) et *Kritisches über die Verfassungsentwürfe der athenischen Oligarchen vom Jahre 411* (Klio, 1908, VIII, p. 207-209).

6. U. Kahrstedt, *Forschungen...*, p. 248-249.

fiée par les συγγραφεῖς. Il semble bien qu'il soit nécessaire de repousser cette opinion ; car pourquoi Thucydide aurait-il mentionné une proposition qui finit par être modifiée et cela sans en indiquer les modifications ? Il vaut mieux admettre avec Judeich que Peisandros était le porte-parole des συγγραφεῖς ¹. D'ailleurs la comparaison des propositions telles qu'elles sont exposées par les deux auteurs, nous permettra de nous rapprocher de la vérité et de juger quelle est la source où Aristote puise ici, et quelle méthode il emploie. La première chose que nous remarquons, c'est que la proposition des συγγραφεῖς dans Aristote ('A. II., xxix, 5) et celle de Peisandros dans Thucydide (viii, 67, 3-68, 1) ² ne diffèrent en réalité que sur deux points : la suppression de la solde, complète chez Thucydide, partielle chez Aristote, et le mode de recrutement du Conseil. La première différence ne présente pas d'importance, et on peut fort bien supposer que Thucydide a négligé d'indiquer les quelques exceptions que signale Aristote. C'est la différence d'opinion sur la formation du conseil des Quatre-Cents qui offre un moyen de connaître la source d'Aristote. La plupart des critiques ³ ont remarqué que le mode de nomination indiqué par Thucydide est nettement oligarchique, surtout par suite de la présence des cinq proédres. Mais l'on n'a pas fait observer que, dans les propositions des συγγραφεῖς citées par l'Ἀθηναίων Πολιτεία, xxix, 5, il n'y a pas un mot sur la nomination du Conseil. Pour trouver quelques renseignements, il faut aller consulter la constitution provisoire au

1. W. Judeich, *Rheinisches Museum*, 1907, LXII, p. 302. — M. Victor Bérard explique le fait par un rapprochement avec les usages parlementaires d'aujourd'hui où souvent un amendement est accepté par la commission compétente. Il est évident qu'ainsi la difficulté se trouverait résolue et qu'il nous serait même impossible de reprocher à Thucydide et à Aristote de ne pas nous avoir donné tous les détails de ces discussions.

2. Thucydide, VIII, 67, 3-68, 1 : ἐνταῦθα δὲ λαμπρῶς ἐλέγετο ἥδη μὴτε ἀρχὴν ἄρχειν μηδεμίαν ἔτι ἐκ τοῦ αὐτοῦ κόσμου μὴτε μισθοφορεῖν, προεδρούς τε ἐλίσθαι πέντε ἄνδρας, τούτους δὲ ἐλίσθαι ἑκατὸν ἄνδρας καὶ τῶν ἑκατὸν ἕκαστον πρὸς ἑαυτὸν τρεῖς· ἐλθόντας δὲ αὐτοὺς τετρακοσίους ὄντας ἐς τὸ βουλευτήριον ἄρχειν ὅπῃ ἂν ἀριστα γιγνώσκουσιν αὐτοκράτορας, καὶ τοὺς πεντακισχιλίους δὲ συλλεγεῖν ὅπῃ ταν αὐτοῖς δοκῇ. Ἦν δὲ ὁ μὲν τὴν γνώμην ταύτην εἰπὼν Πεισανδρος.

3. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, II, p. 357-358. — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 1481. — F. Kuberka, *Klio*, 1907, VII, p. 349-353. — U. Kahrstedt, *Forschungen...*, p. 257.

chapitre xxxi, 1¹ ; Kahrstedt² voit là un procédé beaucoup plus constitutionnel que celui qu'indique Thucydide. Il serait plus juste de dire qu'ici nous avons la seule mesure, parmi toutes celles qui ont été prises, qui soit vraiment constitutionnelle. En effet Polystratos, selon le discours attribué à Lysias, a été élu pour faire partie du conseil des Quatre-Cents³. Rien ne nous interdit de combiner cette affirmation avec celles de Thucydide et d'Aristote. Il y aurait eu élection de πρόκριτοι pour le Conseil, c'est ce dont parlent le discours *pour Polystratos* et l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, xxxi, 1. Mais parmi ces πρόκριτοι, les cinq proèdres auraient choisi cent conseillers qui auraient eux-mêmes désigné leurs trois cents collègues. Micheli et Sandys⁴ ont fait cette hypothèse fort vraisemblable, mais sans voir la raison des différences entre Thucydide et les deux autres auteurs. Or on s'explique fort bien que Thucydide n'ait mentionné que la seconde partie de l'opération qui en réalité était la seule importante surtout si les πρόκριτοι étaient nombreux). Au contraire la source d'Aristote, que nous avons déjà vue favorable aux Quatre-Cents en plus d'un endroit, n'a indiqué que la première partie parce que cela seul était dans la tradition de la démocratie athénienne. De même on comprend sans peine pourquoi les défenseurs de Polystratos ont négligé de parler d'une opération absolument contraire à toutes les idées constitutionnelles des Athéniens du v^e siècle. En même temps nous comprenons pourquoi Aristote ne cite pas le nom de Peisandros. La tradition qu'il suit, voulant montrer sous un jour aussi favorable que possible les réformes des Quatre-Cents, ne se souciait pas de les mettre sous le nom d'un des oligarques les plus compromis ; elle passe Peisandros sous silence pour les mêmes raisons qui la font se taire sur Phrynichos et sur Antiphon.

Quant à supposer, comme l'ont fait la plupart des commentateurs⁵, que les fonctions de καταλογεὺς et celles de conseiller

1. Ἀ. Π., xxxi, 1 : βουλευεῖν μὲν τετρακοσίους κατὰ τὰ πάτρια, τετταράκοντα ἐξ ἐκάστης τῆς φυλῆς, ἐκ προκρίτων οὓς ἂν ἔλυνται οἱ φυλῆται.

2. U. Kahrstedt, *Forschungen...*, p. 257.

3. < Lysias >, XX, *Pour Polystratos*, 1-2 : οἱ δὲ... εὔνοι ὄντες εἰσῆλθον εἰς τὸ βουλευτήριον, ὧν εἷς ὦν οὕτως τυγχάνει Πολύστρατος. Οὗτος γὰρ ἤρεθη ὑπὸ τῶν φυλετῶν.

4. H. Micheli, p. 80. — J. E. Sandys, 2^e édition, p. 133 en note.

5. J. Rohrmoser, *Ueber die Einsetzung des Rathes der Vierhundert*

étaient identiques, cela ne sert qu'à compliquer inutilement la question. Que les *καταλογεῖς* aient été élus, comme semble le dire Aristote ¹, ou qu'ils aient été élus par le Conseil, comme le suppose Kahrstedt ², il est absolument nécessaire d'admettre avec Volquardsen ³ que les fonctions de *καταλογεὺς* et de conseiller n'étaient pas nécessairement liées. Si nous avons dans Polystratos l'exemple d'un homme qui a été à la fois *καταλογεὺς* et conseiller, il ne nous est pas permis de conclure de cet exemple unique que tous les *καταλογεῖς* ont été membres du Conseil : il semble plutôt que cela n'a dû se produire que pour quelques-uns. C'est une grave imprudence de se servir de cette hypothèse très fragile pour en émettre d'autres sur le mode de recrutement du Conseil, d'autant plus que le mode même de la nomination des *καταλογεῖς* n'est pas certain et que leur activité est plus que douteuse.

En effet ces *καταλογεῖς* étaient chargés de dresser la liste des Cinq-Mille. Or qu'était cette liste, et exista-t-elle jamais ? Selon Thucydide (VIII, 65, 3) ⁴, les citoyens jouissant des droits politiques ne devaient pas être plus de cinq mille ; selon l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, XXIX, 5 ⁵, au contraire, ils ne devaient pas être moins de cinq mille. Comme l'a remarqué Kuberka ⁶, c'est le discours pour Polystratos qui nous donne la réponse : le chiffre de

(Wiener Studien, 1892, XIV, p. 329-331). — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 1481. — F. Kuberka, *Klio*, 1907, VII, p. 346-347. — U. Kahrstedt, *Forschungen...*, p. 257.

1. 'Α. II., XXIX, 5 ; ἐλέσθαι δ' ἐκ τῆς φυλῆς ἐκάστης δέκα ἄνδρας ὑπὲρ τετρακκονταετη γεγονότας οἵτινες καταλέξουσι τοὺς πεντακισχιλίους.

2. U. Kahrstedt, *Forschungen...*, p. 256.

3. Volquardsen, *Die Differenzen der Berichte des Thukydides und Aristoteles über die Verfassungsumsturz des Jahres 411 im Athen* (Verhandlungen der 48. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, 1905, p. 123-129). — Lenschau, *Der Staatsstreich der Vierhundert* (Rheinisches Museum, 1913, LXVIII, p. 205-206) fait d'ailleurs observer avec raison que le cas de Polystratos est exceptionnel, puisqu'il n'entra au Conseil que peu avant la bataille d'Érétrie (sans doute comme suppléant).

4. Thucydide, VIII, 65, 3 : οὕτε μεθεικτόν τῶν πραγμάτων πλείοσιν ἢ πεντακισχιλίοις.

5. 'Α. II., XXIX, 5 : τὴν δ' ἄλλην πολιτείαν ἐπιτρέψαι πᾶσαν Ἀθηναίων τοῖς δυνατωτάτοις καὶ τοῖς σώμασιν καὶ τοῖς χρήμασιν λητουργεῖν, μὴ ἕλαττον ἢ πεντακισχιλίοις.

6. F. Kuberka, *Klio*, 1907, VII, p. 346.

cinq mille était un maximum ¹. Mais en même temps nous comprenons la raison du renseignement donné par Aristote : de même que Polystratos montrait ses sentiments démocratiques en déclarant qu'il avait inscrit neuf mille citoyens sur la liste, de même la source d'Aristote justifiait les συγγραφεῖς en présentant le chiffre de cinq mille citoyens actifs comme un minimum. D'autre part la liste des Cinq-Mille fut elle-même dressée et utilisée ? Au chapitre xxxii, 3, Aristote le nie expressément ², et pourtant c'est aux Cinq-Mille qu'il attribue la nomination des cents commissaires chargés de rédiger la constitution ³. En dehors de ce texte, nous n'avons pas d'indice d'une activité quelconque des Cinq-Mille sous le régime des Quatre-Cents ; car le texte ⁴ de Lysias (xxx, 8) invoqué par Micheli ⁵, peut parfaitement s'appliquer au gouvernement, réel celui-là, des Cinq-Mille après la chute des Quatre-Cents. D'autre part l'argument que Rohrmoser ⁶ tire de Thucydide, à savoir que la liste des Cinq-Mille a dû être dressée puisqu'on donne aux Quatre-Cents le droit de les convoquer, ne prouve rien ; car on pouvait donner aux Quatre-Cents le droit de recourir à un organisme encore à créer. Enfin nous ne pourrions même plus, avec Volquardsen ⁷, supposer que l'élection des cent commissaires a été le seul acte des Cinq-Mille, quand nous aurons vu que les deux constitutions des chapitres xxx et xxxi n'ont jamais été

1. < Lysias >, XX, *Pour Polystratos*, 13 : πῶς δ' ἂν γένοιτο δημοτικώτερος ἢ ὅστις ὑμῶν ψηφισαμένων πεντακισχιλίοις παραδοῦναι τὰ πράγματα καταλογεὺς ὢν ἐνακισχιλίους κατέλεξεν.

2. 'A. II., xxxii, 3 : οἱ μὲν πεντακισχιλίοι λόγῳ μόνον ἤρθεσαν.

3. 'A. II., xxx, 1 : εἴλοντο σφῶν αὐτῶν οἱ πεντακισχιλίοι τοὺς ἀναγράφοντας τὴν πολιτείαν ἑκατὸν ἄνδρας ; xxxii, 1 : οἱ μὲν οὖν ἑκατὸν οἱ ὑπὸ τῶν πεντακισχιλίων αἰρεθέντες.

4. Lysias, XXX, *Contre Nikomachos*, 8 : ἐγὼ δ' οὕτω πολλοῦ ἐδέησα τῶν τετρακοσίων γενέσθαι, ὥστ' οὐδὲ τῶν πεντακισχιλίων κατέλεγην. — On comprend toute la valeur que pouvait avoir, après le rétablissement de la démocratie pure, le fait qu'un plaignant, bien loin d'avoir fait partie des Quatre-Cents, n'avait pas même joui de ses droits de citoyen pendant la démocratie modérée.

5. H. Micheli, p. 76-77.

6. J. Rohrmoser, *Ueber die Einsetzung des Rathes der Vierhundert* (Wiener Studien, 1892, XIV, p. 326).

7. Volquardsen, *Verhandlungen der 48. Versammlung deutscher Philologen*, p. 128-129.

présentées au peuple ; et nous devons conclure avec Busolt ¹ que les Cinq-Mille n'ont jamais existé réellement pendant le régime des Quatre-Cents. Mais les contradictions d'Aristote dans le chapitre xxxii nous prouvent qu'il unit en cet endroit deux traditions différentes, l'une cherchant à cacher l'arbitraire des Quatre-Cents, l'autre au contraire le faisant connaître.

Dans les chapitres xxx et xxxi de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, Aristote expose deux constitutions qui auraient été votées par les Cinq-Mille, l'une pour l'avenir, l'autre pour le présent. Or l'existence même d'une constitution sous les Quatre-Cents est si étrange que Beloch ² est allé jusqu'à supposer que les deux chapitres d'Aristote étaient hors de leur place et se rapportaient au régime des Cinq-Mille qui suivit la chute des Quatre-Cents. Mais une constitution provisoire n'a pas pu exister à ce moment, surtout avec un conseil de quatre cents membres ; d'autre part l'absence de toute mention des *ἑπὶ πρὸς τετρακισχίους* dans la constitution du chapitre xxx montre également l'impossibilité de cette attribution. En tout cas il nous est très difficile de croire que les Quatre-Cents aient jugé bon de s'embarrasser d'une constitution qu'ils n'ont jamais cherché à appliquer. On doit donc se rallier à l'opinion de Judeich et de Kahrstedt ³ qui voient, dans ces deux chapitres, de simples projets destinés à sauver de la défaveur le régime des Quatre-Cents. Mais d'une part ces projets sont-ils aussi démocratiques que le prétendent certains historiens ⁴ ? Et, d'autre part, sont-ils, comme le croit Judeich, une simple justification postérieure des Quatre-Cents, ou même un projet qui n'a jamais été discuté, selon l'opinion de Kahrstedt ? Il est impossible de nier le caractère oligarchique de la constitution provisoire où, malgré les lacunes et les obscurités peut-être voulues du texte, apparaît nettement la toute puissance du Con-

1. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 1482, note 1.

2. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, II, p. 65, note 1 et p. 71, note 2. — Lenschau, *Rheinisches Museum*, 1913, LXVIII, p. 214. — M. O. B. Caspari, *On the revolution of the Four Hundred at Athens* (*Journal of Hellenic Studies*, 1913, XXXIII, p. 15-18).

3. W. Judeich, *Rheinisches Museum*, 1907, LXII, p. 301. — U. Kahrstedt, *Forschungen...*, p. 252-256.

4. J. Bérard, *La constitution d'Athènes* (*Revue historique*, 1892, XLIX, p. 297). — U. Kahrstedt, *Forschungen...*, p. 252-256.

seil. La constitution pour l'avenir est, à vrai dire, plus libérale ; car elle admet à tour de rôle au Conseil tous les citoyens âgés de plus de trente ans ; mais une de ses dispositions trahit nettement un esprit oligarchique : c'est celle qui prévoit des amendes pour les conseillers qui manquent une séance ¹ ; en effet, cette disposition, selon la *Politique* 1297 a 24-35 ² fait partie des mesures usuelles des oligarques. Ce mélange de diverses tendances dans les constitutions des chapitres xxx et xxxi nous indique donc qu'elles sont l'œuvre d'un oligarque qui cherche à défendre ses principes tout en faisant quelques concessions à la démocratie. Mais ces projets sont-ils directement passés de l'esprit de leur auteur dans l'œuvre que suit l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ou au contraire ont-ils été réellement discutés ? Kuberka ³ croit voir dans un texte de Thucydide un indice de l'existence réelle des constitutions citées par Aristote. Mais le texte qu'il invoque, ne prouve nullement ce qu'il avance et va nous servir à comprendre la valeur réelle des chapitres xxx et xxxi. Selon ce texte ⁴, les envoyés des Quatre-Cents à Samos disent, non pas que les Cinq-Mille (ou les citoyens actifs quels qu'ils soient) feront partie du Conseil, mais que tous les citoyens à tour de rôle feront partie des Cinq-Mille (τῶν πεντακισχιλίων ὅτι πάντες ἐν τῷ μέρει μεθεξουσιν). C'est donc, non pas le même projet que celui du chapitre xxx, mais un projet analogue. Un autre projet, reposant sur le roulement à l'intérieur des Cinq-Mille, et se rapprochant par conséquent encore plus des chapitres xxx-xxxι de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, est exposé par les Quatre-Cents aux hoplites réunis à l'Anakeion ⁵. Dès lors nous comprenons ce qui s'est

1. Ἀ. Π., xxx, 6 : τὸν δὲ μὴ ἰόντα εἰς τὸ βουλευτήριον τῶν βουλευτῶν τὴν ὥραν τὴν προρρηθεῖσαν, ὀφείλειεν δραχμὴν τῆς ἡμέρας ἐκάστης, ἐὰν μὴ εὕρισκόμενος ᾤφεσιν τῆς βουλῆς ἀπῆλθῃ.

2. *Politique*, 1297 a 24-35 : ἐνιαχόϋ δ' ἔξεστι μὲν πᾶσιν ἀπογραφαιμένοις ἐκκλησιάζειν καὶ δικάζειν. ἐὰν δὲ ἀπογραφάμενοι μὴτ' ἐκκλησιάζωσι μὴτε δικάζωσι, ἐπίκεινται μεγάλαι ζημίαι τοῦτοις, ἵνα διὰ μὲν τὴν ζημίαν φεύγωσι τὸ ἀπογράφεσθαι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἀπογράφεσθαι μὴ δικάζωσι μὴδ' ἐκκλησιάζωσι... ταῦτα μὲν οὖν ὀλιγαρχικὰ τὰ σοφίσματα τῆς νόμοθεσίας.

3. F. Kuberka, *Klio*, 1907, VII, p. 355-356.

4. Thucydide, VIII, 86, 3 : οἱ δ' ἀπήγγελλον... τῶν τε πεντακισχιλίων ὅτι πάντες ἐν τῷ μέρει μεθεξουσιν.

5. Thucydide, VIII, 93, 2 : λέγοντες τοὺς τε πεντακισχιλίους ἀποφανεῖν καὶ ἐκ τούτων ἐν μέρει ᾧ ἂν τοῖς πεντακισχιλίους δόκῃ τοὺς τετρακοσίους ἔσεσθαι.

produit sous les Quatre-Cents : les oligarques s'apercevant qu'ils ne pourraient pas toujours se maintenir par la force, ont dû chercher à donner une forme légale à leur gouvernement ; des projets très divers ont dû être discutés ; celui dont parle Thucydide en est un ; les constitutions de l'Ἀθηναίων Πολιτεία en formant un autre. Évidemment aucune décision n'a sans doute été prise ; jamais ces projets n'ont été appliqués ; surtout jamais ils n'ont été adoptés par les Cinq-Mille qui n'ont jamais eu d'existence réelle. Mais peut-être les dispositions exposées aux chapitres xxx et xxxi ont-elles été accueillies avec faveur par les oligarques modérés ¹, et ainsi un de leurs partisans n'a pas eu à donner une très forte entorse à la vérité quand, pour les justifier, il a introduit dans son récit de l'œuvre des Quatre-Cents l'exposé de ce qu'ils auraient fait si on leur avait accordé confiance et s'ils avaient eu plus de temps devant eux. Aristote n'a fait que prendre ces projets à la place où sa source les avait mis. Ici, comme dans le reste de son exposé de la constitution de 411, il se contente de suivre la même tradition oligarchique modérée que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois.

C'est le même désir d'excuser le régime oligarchique qui se retrouve lorsque Aristote attribue à la volonté des Quatre-Cents la rupture des pourparlers avec Sparte². Nous savons au contraire par Thucydide³ que les oligarques cherchèrent à faire la paix à tout prix ; et c'est cette version que nous devons adopter⁴, surtout si malgré la justification des Quatre-Cents qu'il présente ici, Aristote, suivant évidemment sa source oligarchique, évite soigneusement de nommer ceux d'entre eux qui

1. E. Cavaignac, *Histoire de l'antiquité*, II, p. 173, reconnaît fort bien la tendance oligarchique modérée de ces deux constitutions, mais va trop loin en leur attribuant une existence réelle.

2. Ἀ. II., xxxii, 3 : καὶ πρὸς Λακεδαιμονίους πρεσβευσάμενοι κατέλυντο τὸν πόλεμον, ἐφ' οἷς ἐκάτεροι τυγχάνουσιν ἔχοντες· οὐχ ὑπακούοντων δ' ἐκείνων εἰ μὴ καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης ἀφίησιν, οὕτως ἀπέστησαν.

3. Thucydide, VIII, 70, 2 ; 90, 2 ; et surtout 91, 3 : ἐκείνοι γὰρ μάλιστα μὲν ἐβούλοντο ὀλιγαρχούμενοι ἄρχειν καὶ τῶν ξυμμάχων, εἰ δὲ μὴ, τὰς γε ναῦς καὶ τὰ τειχῆ ἔχοντες αὐτονομεῖσθαι, ἐξαιρεγόμενοι δὲ καὶ τούτου μὴ οὖν ὑπὸ δῆμου γε αὐτοῖς γινόμενος αὐτοὶ πρὸ τῶν ἄλλων μάλιστα διαφραζήναι, ἀλλὰ καὶ τοὺς πολέμους ἐπαγαγόμενοι ἄνευ τειχῶν καὶ ναῶν ξυμβῆναι καὶ ὁπωσθεὶν τὰ τῆς πόλεως ἔχειν, εἰ τοῖς γε σώματι σφῶν ἄδεια ἔσται.

4. H. Micheli, p. 107, note 1.

s'étaient le plus ouvertement compromis dans les pourparlers.

Le récit d'Aristote tend donc en général à justifier ou à excuser la révolution de 411. Certains critiques, sans nier l'existence de cette tendance, croient qu'elle appartient en propre à Aristote qui, selon eux ¹, n'aurait employé dans cette partie de son exposé que des documents de première main : inscriptions et actes officiels. Wilamowitz ² se rallie à cette opinion, ce qui ne l'empêche pas de parler plus loin ³ d'influences de parti sur Aristote. Mais en réalité aucun des actes qui sont cités ici et dont certains d'ailleurs n'ont rien d'officiel, n'était inédit au moment où écrivait Aristote. Celui-ci, ici comme partout ailleurs, ne compose son récit que d'après des ouvrages parus antérieurement. Ce n'est pas qu'il n'ait de lui-même éprouvé aucune sympathie pour les Quatre-Cents et pour Théramène en particulier ; au contraire nous sommes pleinement autorisés à admettre avec Keil ⁴ que les jugements favorables portés sur Théramène au chapitre xxviii, 5 et sur les Cinq-Mille au chapitre xxxiii, 2 nous indiquent les sympathies personnelles d'Aristote. Mais ces opinions personnelles servent surtout à nous expliquer pourquoi il a accepté à peu près tous les renseignements de sa source : il les a préférés même à ceux de Thucydide parce que l'auteur qu'il consultait était, comme lui-même, favorable à Théramène. En effet, l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* se tait sur Critias autant parce qu'il n'a pas pris part au mouvement de 411 ⁵ que parce qu'il était parent de Platon ⁶. Au contraire il est reconnu de presque tous que la tradition que suit Aristote était nettement favorable à Théramène ⁷.

Ce sont donc ces sympathies politiques communes qui font qu'Aristote accorde ici la préférence à un auteur oligarchique ;

1. B. Keil, *Die solonische Verfassung...*, p. 208. — F. Kuberka, *Klio*, 1907, VIII, p. 346-353.

2. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 106-108.

3. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 100, note 4 et p. 131-133.

4. B. Keil, *Die solonische Verfassung...*, p. 205, note 2 et p. 208.

5. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 1462, note 3.

6. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 131-133.

7. F. Cauer, *Hat Aristoteles...?* p. 33. — Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 100 et id., note 4. — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 607, note 4.

mais il ne va pas jusqu'à repousser entièrement les données de Thucydide et fidèle à son procédé habituel de composition, il unit comme il peut les renseignements qu'il tient de Thucydide à ceux qui proviennent de l'auteur oligarchique. D'autre part la nécessité de lutter contre un auteur aussi important que Thucydide amène Aristote à modifier légèrement sa méthode. Tandis qu'auparavant il se contentait d'un récit à peu près continu, maintenant il insère dans son œuvre de véritables documents qu'il emprunte à sa source ; car il se rend bien compte que seule l'autorité d'un document de caractère soi-disant officiel peut contrebalancer celle de Thucydide. Et en nous transcrivant ces textes de lois, Aristote nous révèle un des caractères de la tradition qu'il suit en ce moment. Il y a en cet endroit dans la méthode d'Aristote un léger changement qui va persister dans la suite de la partie historique de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Nous remarquons donc, dans l'histoire des Quatre-Cents, telle que la présente l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, avec la persistance de la méthode de conciliation, une légère modification dans les procédés d'exposition et surtout une complète disparition de l'influence des tendances démocratiques ¹.

1. On ne peut pas dire qu'il y ait là une histoire des idées athéniennes sous les Quatre-Cents ; ce serait bien plutôt une projection dans la réalité des rêves d'une partie de l'opinion athénienne. En tout cas, il n'est pas sans intérêt de constater qu'Aristote semble prendre ces projets pour la réalité elle-même. Cela nous montre tout le crédit qu'il accordait aux auteurs qu'il suivait ici.

CHAPITRE VI

LA FIN DE LA GUERRE DU PÉLOPONNÈSE. — LES TRENTE

Pour la fin de la guerre du Péloponnèse, Aristote avait à sa disposition des sources à peu près semblables à celles auxquelles il a eu recours pour le gouvernement des Quatre-Cents ; mais parmi elles, il n'y avait aucun grand historien. A vrai dire, Thucydide est bien continué par les *Helléniques* de Xénophon ; mais ce dernier (si même on peut le qualifier de grand historien) n'a pas été utilisé par Aristote, ou tout au moins est loin d'avoir laissé dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* des traces certaines de son influence. Examinons donc si les sources auxquelles Aristote a donné ici la préférence sont les mêmes que celles des chapitres précédents, et si sa méthode n'a pas changé.

Le premier événement sur lequel l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* donne des renseignements un peu précis est le procès des stratèges des Arginuses¹. Selon elle, ils auraient été, tous les dix, jugés et condamnés à mort. Comme l'ont fait remarquer les premiers éditeurs², Xénophon et Philochore nous apprennent nettement que seuls six stratèges furent jugés et condamnés³ ; en outre, nous savons par Xénophon qu'un seul eut son navire coulé⁴, et non plusieurs comme semblerait le faire croire la phrase d'Aristote. Le terme *μὴ χειροτονία* est lui aussi une erreur ; car Xénophon (*Helléniques*, I, 7, 9 et 34) indique nettement que le vote eut lieu au moyen de *ψηφοί*⁵. Enfin, outre ces impossibilités de

1. Ἀ.Π., xxxiv, 1 : γενομένης τῆς ἐν Ἀργινούσσαις ναυμαχίας, πρῶτον μὲν τοὺς δέκα στρατηγούς τοὺς τῇ ναυμαχίᾳ νικῶντας συνέβη κριθῆναι μὴ χειροτονίᾳ πάντας, τοὺς μὲν οὐδὲ συνναυμαχίσαντας, τοὺς δ' ἐπ' ἄλλοτρίᾳ νεὼς σώθεντας.

2. F. G. Kenyon, édition, p. 91 en note. — J. E. Sandys, 2^e édition, p. 138 en note.

3. Xénophon, *Helléniques*, I, 7, 1-3. — Philochore, fr. 121 (*Fragm. histor. graec.*, I, p. 403).

4. Xénophon, *Helléniques*, I, 7, 32 : τούτων δὲ μάρτυρες οἱ σωθέντες ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ὧν εἷς τῶν ἡμετέρων στρατηγῶν ἐπὶ καταδύσεως νεὼς διασωθεῖς.

5. Xénophon, *Helléniques*, I, 7, 9 : διαψηφίσασθαι Ἀθηναίους ἅπαντας καταψηφίαντες. — I, 7, 34 : κατεψηφίσαντο τῶν ναυμαχισάντων στρατηγῶν ὁκτώ ὄντων.

fait le récit est fort mal conduit ; et, comme le fait observer Boerner¹ la phrase présente une contradiction absolue entre τοὺς τῇ ναυμαχίᾳ νικῶντας et τοὺς μὲν οὐδὲ συνναυμαχήσαντας. L'histoire, telle que la raconte l'Ἀθηναίων ἱστορία, n'a donc aucune valeur ; mais elle nous révèle la tendance d'une des sources d'Aristote. En effet, le chiffre de dix stratèges condamnés vient directement de la tradition socratique² ; c'est lui que donne Platon dans l'*Apologie* 32 B³ ; on le trouve aussi dans l'*Axiochos* 368 D⁴. Busolt⁵ fait, il est vrai, remarquer que Xénophon dans les *Mémoires*, I, 1, 18⁶, parle de neuf stratèges, mais ce dernier cherche peut-être à concilier la tradition socratique avec le rôle que joua plus tard Conon. Aristote adopte donc la tradition platonicienne ; mais il la combine avec des données d'une autre tendance ; quand il dit que le peuple a été trompé⁷, il évite soigneusement de dire qui l'a trompé et ainsi il passe sous silence le rôle que joua Thérémène en cette affaire. Il unit donc ici encore la tradition platonicienne à la tradition favorable à Thérémène.

Un renseignement tout aussi étonnant est celui que nous donne Aristote sur le rôle que Kléophon aurait joué après la bataille des Arginusés. C'est lui qui aurait décidé le peuple à repousser les conditions très favorables que lui offraient les Lacédémoniens⁸. C'est la seule mention que nous ayons de pro-

1. A. Boerner, *De rebus a Graecis inde ab anno 410 usque ad 403 ante Chr. N. gestis quaestiones historicae* (Göttingen, Dieterich, 1894), p. 40 en note.

2. K. Hude, édition, p. 50 en note. — Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 127-128.

3. Platon, *Apologie* 32 B : ἄλλην μὲν ἀρχὴν οὐδεμίαν πώποτε ἤρξα ἐν τῇ πόλει, ἐβούλευσα δὲ· καὶ ἔτυχεν ἡμῶν ἡ φυλὴ, πρυτανεύουσα ὅτε ὑμεῖς τοὺς δέκα στρατηγούς τοὺς οὐκ ἀνελομένους τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας ἐβουλεύσασθε ἀθρόους κρίνειν.

4. *Axiochos* 368 D : ποῦ τέθνηκε Μιλτιάδης ; ... ποῦ δὲ πρῶτην οἱ δέκα στρατηγοί ;

5. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 1607, note 2.

6. Xénophon, *Mémoires*, I, 1, 18 : ἐπιθυμήσαντος τοῦ δήμου παρὰ τοὺς νόμους ἐννέα στρατηγούς μὲν ψήφω τοὺς ἀμφὶ Θράσυλλον καὶ Ἐρασιππίδην ἀποκτείνει πάντας.

7. 'A. II., xxxiv, 1 : ἔξαπατηθέντος τοῦ δήμου διὰ τοὺς παρογίσαντας...

8. 'A. II., xxxiv, 1 : ἔπειτα βουλομένων Ἀχαιδαίων ἐκ Δεκλείας ἀπελθεῖν καὶ ἐφ' οἷς ἔχουσιν ἐκάτεροι εἰρήνην ἄγειν, ἔνιοι μὲν ἐσπούδαζον, τὸ δὲ πλῆθος οὐκ ὑπήκουσεν ἔξαπατηθέντες ὑπὸ Κλεοφώντος, ὃς ἐκόλυσε γενέσθαι τὴν εἰρήνην, ἐλθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν μεθύων καὶ θεωράκα ἐνδοθευκώς, οὐ φάσκων ἐπιτρέψαι ἂν μὴ πάντα ἀφαιῶσι Ἀχαιδαῖοι τὰς πόλεις.

positions de paix faites par les Lacédémoniens en 406, et par conséquent d'une opposition de Kléophon à ce moment. Ce n'est pas une raison pour repousser l'existence des négociations de 406; et on peut les admettre comme l'a fait Boerner ¹, en remarquant que les auteurs qui parlent de négociations entre Sparte et Athènes, les placent soit en 410 ², soit en 405 ³, mais ne citent jamais les deux faits à la fois. Ce qui importe pour nous, c'est l'anecdote sur le rôle de Kléophon. Or Wilamowitz ⁴ l'a jugée à sa juste valeur quand il a fait observer qu'elle n'avait pas de place fixe et que les auteurs variaient sur la date qu'il convenait de lui attribuer. En effet, les quatre auteurs qui nous ont fait connaître cette histoire avant que l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ne fût découverte, se divisent en deux camps : Diodore (XIII, 52-53) et Philochore (fragments 117 et 118) placent cette opposition en 410 ⁵; Lysias (XIII, 8) et Eschine (II, 76) la fixent en 405 ⁶. Il n'est pas douteux que l'opposition de Kléophon (qu'elle ait été accompagnée ou non des circonstances dont l'imagination de

1. A. Boerner, *De rebus a Graecis inde ab anno 410... gestis quaest. hist.*, p. 41.

2. Diodore, XIII, 52. — Philochore, fr. 117.

3. Xénophon, *Helléniques*, II, 2, 15 sqq. — Lysias, XIII, 8-9.

4. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 130-131.

5. Diodore, XIII, 52, 2-53, 1 : οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι, ὡς ἤκουσαν τὴν περὶ Κύζικον αὐτοῖς γενομένην συμφορὰν, πρέσβεις ἐξέπεμψαν εἰς Ἀθήνας ὑπὲρ εἰρήνης... οἱ δὲ πολεμοποιεῖν εἰωθότες καὶ τὰς δημοσίας ταρχαῖς ἰδίας ποιούμενοι προσόδους ἤροῦντο τὸν πόλεμον· συνεπελάβετο δὲ τῆς γνώμης ταύτης Κλεοφῶν, μέγιστος ὢν τότε δημαγωγός. — Philochore, fr. 118 (*Fragm. hist. graec.*, I, p. 403) : πρὸ ἐτῶν δυό τῆς διδασκαλίας τοῦ Ὀρέστου ὁ Κλεοφῶν ἔστιν ὁ κώλυσας σπονδὰς γενέσθαι Ἀθηναίους πρὸς Λακεδαιμονίους, ὡς Φιλόχορος ἱστορεῖ.

6. Lysias, XIII, *Contre Agoratos*, 8 : Ὅτε γὰρ ἡ πρώτη ἐκκλησία περὶ τῆς εἰρήνης ἐγένετο καὶ οἱ παρὰ Λακεδαιμονίων ἦγοντες ἔλεγον ἐφ' οἷς ἔτοιμοι εἶεν τὴν εἰρήνην ποιεῖσθαι Λακεδαιμόνιοι... Κλεοφῶν ὑπὲρ ὑμῶν πάντων ἀναστὰς ἀντεῖπεν ὡς οὐδὲν τρόπον οἶόν τ' εἶη ποιεῖν ταῦτα. — Eschine, II, *Sur l'Ambassade*, 76 : ἡττημένοι τῷ πολέμῳ, προκαλουμένων δὲ αὐτοὺς Λακεδαιμονίων εἰρήνην ἄγειν ἔχοντας πρὸς τῇ Ἀττικῇ Λῆμον καὶ Ἰμβρον καὶ Σκύρον καὶ δημοκρατουμένους κατὰ τοὺς νόμους, τούτων μὲν οὐδὲν ἤθελον ποιεῖν, πολεμεῖν δὲ προηροῦντ' οὐ δυνάμενοι· Κλεοφῶν δ' ὁ λυροποιός, ὃν πολλοὶ δεδωμένον ἐν πέδαις ἐμνημόνευον, παρεγγραφεὶς αἰσχροῦς πολίτης καὶ διεφθαρκῶς νομῇ χρημάτων τὸν δῆμον, ἀπόκοψεν ἡπεῖλει μαχαίρᾳ τὸν τράχηλον, εἴ τις τῆς εἰρήνης μνησθήσεται. — Cavaignac, *Histoire de l'antiquité*, II, p. 163 et 180, admet à la fois en 410 et en 406 les propositions de paix et l'opposition de Kléophon, mais ne parle pas du rôle de ce dernier en 405, où il paraît plus vraisemblable.

ses ennemis s'est plu sans doute à l'embellir) a dû se placer en 405. Mais une version défavorable aux démagogues et que nous connaissons par Diodore et Philochore, lui faisait repousser en 410 des conditions favorables à Athènes. C'est l'écho d'une tradition analogue que nous avons dans l'*Ἀθηναίων Πελοτεία*. Quelque oligarque voulant donner un caractère plus fou aux protestations de Kléophon, a dû placer en 406 sa manifestation, lui faisant ainsi repousser des conditions très avantageuses pour Athènes : de l'acte d'un patriote exaspéré ¹, il faisait celui d'un insensé. La tendance de l'œuvre d'où Aristote tire son renseignement n'est pas douteuse si l'on rapproche le récit de l'*Ἀθηναίων Πελοτεία* de celui de Diodore et si l'on songe que Thérarmène se flatta toujours d'obtenir de Sparte des conditions douces pour Athènes.

D'ailleurs chaque fois qu'Aristote a eu à parler de Kléophon, c'est d'une façon fort peu favorable qu'il l'a fait. Au chapitre xxviii, 3, de l'*Ἀθηναίων Πελοτεία*, il lui attribue l'institution de la diobélie qu'il juge fort défavorablement; il se rencontre ainsi encore une fois avec Eschine ², si bien qu'on peut se demander si tous deux n'étaient pas renseignés sur Kléophon par la même tradition. Or, comme l'a fait observer Wilamowitz ³, la diobélie n'avait pour but que de nourrir le peuple que la guerre tenait renfermé dans les murs d'Athènes. En la jugeant aussi sévèrement, Aristote s'est encore laissé entraîner par sa source qui appartenait à cette littérature réactionnaire pour laquelle toute mesure tendant à soulager le peuple est inacceptable si elle est proposée par ceux qu'elle qualifie de démagogues.

C'est toujours la même tradition que suit Aristote quand il attribue la condamnation de Kléophon à une revanche du peuple

1. Pour comprendre la valeur de la protestation de Kléophon en 405, il faut la rapprocher de sa réplique exacte, de la phrase de Jules Favre après l'entrevue de Ferrières (septembre 1870) : « *Ni un pouce de notre territoire, ni une pierre de nos forteresses.* »

2. Eschine, II, *Sur l'Ambassade*, 76 : Κλεοφῶν... διεφθορῶς νομῆι χρηματίζων τὸν δῆμον.

3. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, II, p. 214-215. — Serait-ce exagérer le rapprochement fait plus haut entre Athènes après la guerre de Sicile et Paris après Sedan, que rapprocher le caractère d'assistance de la diobélie, de celui qu'eut indubitablement la solde de la garde nationale pendant le siège de Paris ?

qui se repent d'avoir été trompé ¹. Lysias (XIII, 12 et XXX, 10-13) nous dit fort nettement que Kléophon succomba sous un complot oligarchique; et Xénophon (*Helléniques*, I, 7, 35) le confirme, bien que d'une façon obscure, en parlant d'une στάσις. Comme l'avait déjà vu Rühl ², Aristote suit ici un auteur oligarchique. Nous voyons donc que pour toute la période qui va de 411 à 405, Aristote s'attache presque exclusivement aux renseignements que lui fournit une source favorable aux oligarques, et en particulier à Thérამène.

C'est à la même source qu'Aristote se fie presque exclusivement dans la partie de son ouvrage qui se rapporte aux Trente; et pourtant nous pouvons voir que là encore Aristote n'abandonne pas la méthode de conciliation dont il a usé si souvent jusqu'ici. C'est en rapportant l'établissement des Trente que l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* nous permet de faire cette remarque. En effet Aristote attribue toute la responsabilité de cette mesure à Drakontidès d'Aphidna ³. Or nous savons par Diodore (xiv, 3, 6), que nous avons déjà vu plusieurs fois favorable aux récits oligarchiques, que, selon la tradition qu'il suit, Thérამène s'était opposé violemment à cette mesure ⁴. Et les expressions de Diodore en ce passage se rapprochent à un tel point de celles d'Aristote qu'il est difficile de supposer qu'ils ne remontent pas tous deux à une source commune. Pourquoi donc Aristote ne rapporte-t-il pas ici cette tradition favorable à un homme qu'il exalte dans tout le reste de son récit? Les témoignages des autres écrivains vont nous permettre de répondre à cette question. Lysias (xii, 73) ⁵

1. 'Α. Π., xxviii, 3 : τούτων μὲν οὖν ἀμφοτέρων < Κλεοφῶντος καὶ Καλλικράτους > θάνατον κατέγνωσαν ὕστερον· εἶωθεν γὰρ καὶ ἐξαπατηθῆναι τὸ πλῆθος ὕστερον μισεῖν τοὺς τι προαγαγόντας ποιεῖν αὐτοὺς τῶν μὴ καλῶς ἔχοντων.

2. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 456-457).

3. 'Α. Π., xxxiv, 3 : Λυσάνδρου δὲ προσθεμένου τοῖς ὀλιγαρχικοῖς, καταπληγεῖς ὁ δῆμος ἠναγκάσθη χειροτονεῖν τὴν ὀλιγαρχίαν· ἔγραψε δὲ τὸ ψήφισμα Δρακοντίδης Ἀφιδναῖος.

4. Diodore, XIV, 3, 6 : ἀντιπόντος δὲ τοῦ Θηραμένους... ἀνετίνατο < Λύσανδρος > καὶ τῷ Θηραμένει τὰς μεγίστας ἀπειλάς, ἀποκτενεῖν φήσας εἰ μὴ παύσεται· Λακεδαιμονίοις ἐναντιούμενος. Διόπερ ὁ τε Θηραμένης καὶ ὁ δῆμος καταπληγεῖς ἠναγκάζετο χειροτονίᾳ καταλῦσαι τὴν δημοκρατίαν.

5. Lysias, XII, *Contre Eratosthène*, 73 : Ἀναστὰς δὲ Θηραμένης ἐκέλευσεν ὑμᾶς τριάκοντα ἀνδράσιν ἐπιτρέψαι τὴν πόλιν καὶ τῇ πολιτείᾳ χρῆσθαι ἣν Δρακοντίδης ἀπέφαιεν.

accuse nettement Thérarmène d'avoir contribué plus que tout autre et de concert avec Drakontidès d'Aphidna, à l'établissement des Trente. Et cette tradition semble fort croyable à qui songe que Xénophon, qui n'est pas trop défavorable à Thérarmène et qui (*Helléniques* II, 2, 21) a rapporté tout au long son rôle dans la conclusion de la paix, s'abstient de citer un nom quand il parle de l'établissement des Trente (*Helléniques* II, 3, 2) ¹. Ainsi Aristote se trouvant en présence de deux récits contraires et agissant comme nous l'avons vu agir déjà une fois, s'est décidé à passer sous silence le rôle de Thérarmène dans l'élection des Trente et à laisser à Drakontidès seul la responsabilité de cette mesure.

Dans le récit des actes des Trente, Aristote se montre favorable à eux tant qu'ils acceptent l'influence de Thérarmène et les blâme plus ou moins ouvertement quand ils s'attaquent à lui. C'est par cette influence exclusive de la tradition favorable à Thérarmène que l'on peut même expliquer certaines divergences que sa chronologie présente avec celle des autres auteurs. A vrai dire, certaines de ces divergences reposent sans doute sur de pures erreurs de fait, commises soit par Aristote, soit par les autres historiens. Mais au moins l'une d'entre elles provient de ce que la source que suivait Aristote cherchait par tous les moyens à réhabiliter Thérarmène. Aristote place l'envoi de l'harmoste Kallibios, à Athènes après la mort de Thérarmène ², tandis que Xénophon la place au temps où Critias et Thérarmène étaient encore d'accord (*Helléniques*, II, 3, 14-15) ³. Hude et Busolt ⁴ acceptent l'opinion d'Aristote, tandis que Beloch ⁵ préfère les données de Xénophon. C'est à cette dernière opinion qu'il vaut

1. Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 2 : ἔδοξε τῷ δήμῳ τριάκοντα ἄνδρας ἐλίσθαι· οἱ τοὺς πατέρας νόμους συγγράψουσι καὶ οὕς πολιτεύσουσι.

2. 'A. II., xxxvii, 2 : ὃν ἀκούσαντες οἱ Λακεδαιμόνιοι Καλλίβιον ἀπέστειλαν ἄρμωσθην καὶ στρατιώτας ὡς ἐπταστίους οἱ τὴν ἀκρόπολιν ἐλθόντες ἐφρουροῦν.

3. Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 14-15 : ὁ δὲ < Λύσανδρος > πεισθεὶς τοὺς τε φρουροὺς καὶ Καλλίβιον ἄρμωσθην συνέπραξεν αὐτοῖς πεμψθῆναι... τῷ μὲν οὖν πρώτῳ χρόνῳ ὁ Κριτίας τῷ Θηραμένει ὁμογνώμων τε καὶ φίλος ἦν. — De même Plutarque, *Lysandre*, XV, 6 : Εὐθύς δὲ καὶ τὰ περὶ τὴν πολιτείαν ἐκινήσει, τριάκοντα μὲν ἐν ἄστει, δέκα δὲ ἐν Πειραιεῖ καταστήσει ἄρχοντας, ἐμβαλὼν δὲ φρουράν εἰς τὴν ἀκρόπολιν καὶ Καλλίβιον ἄρμωσθην, ἄνδρα Σπαρτιατὴν ἐπιστήσαν.

4. Hude, édition, p. 34. — G. Busolt, *Aristoteles oder Xenophon* (Hermes, 1898, XXXIII, p. 80-82).

5. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, II, p. 116, note 3.

mieux se rallier. Tout d'abord Diodore (XIV, 4, 4), bien que favorable à Thérāmène, nous donne le même renseignement que Xénophon¹. Mais surtout il était nécessaire aux Trente dès le début de leur domination d'avoir une troupe sûre sous la main ; et l'envoi d'harmostes était trop dans les habitudes de Sparte pour qu'elle eût cru devoir y renoncer précisément en faveur de sa plus dangereuse rivale. Mais placer l'envoi de Kallibios après la mort de Thérāmène, c'était retirer à celui-ci toute responsabilité dans cette affaire ; et la tradition oligarchique qui inspire Aristote, en agissant ainsi, pouvait d'autant plus facilement faire adopter son renseignement que nous savons par Diodore (xiv, 32, 6)² qu'après la prise de Phylé, les Trente demandèrent encore du secours à Sparte. Comme l'a remarqué Boerner³, on pouvait confondre les deux faits ; et c'est ce qui est arrivé à Aristote qui suivait presque aveuglément une tradition favorable à Thérāmène et cherchant toutes les occasions de le disculper.

Or, dans le passage où Aristote loue certaines mesures des Trente, évidemment parce que Thérāmène ne les a pas désapprouvées, il est un passage qui nous prouve que la tradition qu'il suit ici est bien celle qu'il a suivie dans d'autres parties de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Il nous dit que les Trente, entre autres mesures destinées à mettre fin aux troubles, ont abrogé quelques lois de Solon qui, prêtant à la controverse, donnaient trop de force aux sycophantes⁴. Or, comme l'a remarqué Dümmler⁵,

1. Diodore, XIV, 4, 4 : Λακεδαιμονίων δὲ πεμφάντων φρουρὰν καὶ τὸν ταύτης ἡγησόμενον Καλλίβιον, τὸν μὲν φρουραρχὸν ἐξεθεράπευαν δώροις καὶ τοῖς ἄλλοις φιλανθρωποῖς οἱ τριάκοντα.

2. Diodore, XIV, 32, 6 : οἱ δὲ τριάκοντα θεωροῦντες πολλοὺς μὲν ἀφ' ἑαυτῶν ἀφισταμένους διὰ τὸ μῖσος, τοὺς δὲ φυγάδας αἰεὶ πλείους γινομένους, ἀπέστειλαν πρέσβεις εἰς Σπάρτην περὶ βοηθείας. — Une autre tentative d'appel à Sparte est encore indiquée sous le gouvernement de la première commission des Dix. Cf. Lysias, XII, *Contre Eratosthène*, 38 : Φεῖδων... ἐλθὼν εἰς Λακεδαίμονα ἔπειθεν αὐτοὺς στρατεύεσθαι, διαβάλλων ὅτι Βοιωτῶν ἡ πόλις ἔσται. — Aristote, 'Α. Π., xxxviii, 1 : ἔπειμπον δ' εἰς Λακεδαίμονα βοήθειαν μεταπεμπόμενοι καὶ χρήματα δανειζόμενοι.

3. Boerner, *De rebus a Graecis inde ab anno 410... gestis quaest. hist.*, p. 60.

4. 'Α. Π., xxxv, 2 : τὸ μὲν οὖν πρῶτον μέτριοι τοῖς πολίταις ἦσαν καὶ προσποιούντο διοικεῖν τὴν πάτριον πολιτείαν, καὶ τοὺς τ' Ἐφιάλτου καὶ Ἀρχεστράτου νόμους τοὺς περὶ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν καθεῖλον ἐξ Ἀρείου πάγου, καὶ τῶν Σόλωνος θεσμῶν ὅσοι διάμφορῃ τήσιν εἶχον καὶ τὸ κῆρος ὃ ἦν ἐν τοῖς δικασταῖς κατέλυσαν.

5. F. Dümmler, *Hermes*, XXVII, p. 267-269.

ces lois que suppriment les Trente sont précisément celles que les oligarques reprochaient à Solon d'avoir portées, ainsi que nous l'apprend l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même (chapitre ix, 2). Il est donc évident qu'au chapitre ix, 2 et au chapitre xxxv, 2 et, par conséquent, dans une partie de l'histoire de Solon et dans l'histoire des Trente, la source oligarchique qu'emploie Aristote est la même : c'est une remarque qui nous sera utile plus tard pour déterminer plus exactement le caractère de cet ouvrage.

Avant de passer à l'examen des différentes magistratures athéniennes existant de son temps, Aristote termine son histoire de la constitution par un exposé assez long de la restauration de la démocratie sous l'archontat d'Euclide. Or on remarque qu'il ne ménage pas les éloges tout au moins à certains des auteurs de cette restauration, par exemple à Rhinon et à Archinos. Il ne faut pourtant pas croire qu'ici il s'affranchisse de la tradition qui l'a inspiré dans l'histoire des Trente : l'examen des faits nous prouvera qu'un partisan de Théràmène, comme semble l'être l'auteur de l'ouvrage que suit ici Aristote, pouvait parfaitement approuver les mesures qu'Aristote juge favorablement. Tout d'abord, comme l'a remarqué Busolt¹, les dix citoyens qui amenèrent la réconciliation des deux partis et qu'Aristote loue de cet acte² sont précisément pris parmi ces *honnêtes gens* (βελτίστοι) auxquels Théràmène voulaient que les Trente remissent le pouvoir³. Leur éloge était donc tout naturel dans une œuvre favorable à Théràmène ; c'était comme une justification posthume de ce dernier.

D'autre part le seul homme politique qu'Aristote juge favorablement après le rétablissement de la démocratie, est Archinos⁴. Or celui-là aussi a été un partisan de Théràmène⁵. De

1. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 609, note 3.

2. 'Α. Π., xxxviii, 3 : ἄλλους εἴλοντο δέκα τοὺς βελτίστους εἶναι δοκοῦντας, ἐφ' ὧν συνέβη καὶ τὰς διαλύσεις γενέσθαι καὶ κατελθεῖν τὸν δῆμον, συναγωνιζομένων καὶ προθυμουμένων τούτων.

3. 'Α. Π., xxxvi, 1 : Θηραμένης... τῆς μὲν ἀτελελείας αὐτοῖς παρῆναι πύσασθαι, μεταδοῦναι δὲ τῶν πραγμάτων τοῖς βελτίστοις.

4. 'Α. Π., xi, 2 : καὶ δοκεῖ τοῦτό τε πολιτεύσασθαι καλῶς Ἀρχίνος καὶ μετὰ ταῦτα γραψάμενος τὸ ψήφισμα τὸ Θρασυβούλου παραινόμενον.

5. 'Α. Π., xxxiv, 3 : ὧν ἦν μὲν καὶ Ἀρχίνος καὶ Ἄνυτος καὶ Κλειτοφῶν καὶ Φορμίσσιος καὶ ἕτεροι πολλοί, προεστήκει δὲ μάλιστα Θηραμένης.

plus les mesures, qui lui valent ces éloges, sont précisément celles qui ont pour but d'empêcher la démocratie de profiter complètement de sa victoire. Enfin si Archinos est loué, il l'est par opposition à Thrasybule qui veut pousser le rétablissement de la démocratie jusqu'à ses dernières conséquences. Donc un partisan de Thérémène pouvait fort bien louer cet ancien ami politique qui s'était rallié à la démocratie.

D'ailleurs, comme l'a fort bien fait observer von Mess¹, les éloges donnés au peuple ici sont tout relatifs. S'il est loué de sa modération, c'est une critique indirecte des démocrates avancés qui, comme Lysias, voulaient poursuivre les partisans de l'oligarchie. L'insistance avec laquelle Aristote parle de l'amnistie contenue dans les διαλύσεις est comme une réponse au *Contre Eratosthène* et au *Contre Agoratos*. L'auteur qu'Aristote suit ici, s'attache avec tant d'acharnement à l'idée de l'amnistie qu'il passe sous silence au chapitre XL, 4² les circonstances qui accompagnèrent la réunion d'Eleusis à Athènes et que nous connaissons par Xénophon (*Helléniques*, II, 4, 43). Derrière l'éloge de la démocratie modérée, il y a une attaque dirigée contre la démocratie avancée; et la forme sous laquelle cette attaque est présentée, l'exposé très long de l'acte même de réconciliation, est une preuve de plus que nous avons affaire à la même tradition oligarchique qui a déjà employé ce mode d'exposition dans l'histoire des Quatre-Cents.

Nous voyons donc que, contrairement à ce que pense Wilamowitz³, il n'est pas vrai qu'Aristote n'ait eu recours à aucun historien et n'ait emprunté aux atthidographes que des dates. Au contraire toute cette partie de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* est nettement inspirée par un ouvrage oligarchique⁴ dont Aristote adopte

1. A. von Mess, *Die Hellenika von Oxyrrhynchos* (Rheinisches Museum, 1908, LXIII, p. 383-384).

2. Ἀ. Π., XL, 4: διελύθησαν δὲ καὶ πρὸς τοὺς Ἐλευσίνοι κατοικήσαντας, ἔπειτα τρίτῳ μετὰ τὴν ἐξοίκησιν, ἐπὶ Ξενακίετου ἄρχοντος.

3. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen* I, p. 122-123.

4. Il a pu exister des procédés de propagande autres que les ouvrages théoriques ou historiques, par exemple des discours. Malheureusement à part quelques titres (d'ailleurs très rares), nous n'en possédons à peu près rien: le περὶ πολιτείας, placé dans les œuvres d'Hérode, est le seul discours en partie conservé qui semble dater de la fin du ve siècle. Or on ne peut guère voir entre lui et l'Ἀ. Π., que des rapports généraux de *tendance* et

les jugements. L'opinion de Wilamowitz n'est soutenable que si l'on entend uniquement par historien un auteur sans tendances politiques avouées comme le sont Hérodoté et Thucydide. Cependant il est un point où il nous faut admettre un jugement personnel d'Aristote : c'est quand, au chapitre xli, 2, il loue l'importance de plus en plus grande que prend l'Assemblée par rapport au Conseil ¹. Le point de vue de Seeck, qui croit que cette phrase provient d'un auteur écrivant vers 392 et utilisé par Aristote ², est absolument insoutenable ; la forme même de la phrase ressemble à tel point à un passage de la *Politique* 1286 a 30-33 ³ que nous devons supposer qu'elle est inspirée par ce passage même. A la vérité, comme l'a vu Busolt ⁴, le sens de la phrase de la *Politique* est un peu différent : mais rien n'empêchait Aristote de penser que, si une foule d'ἐλευθεροὶ vaut mieux qu'un petit nombre d'ἐλευθεροί, de même l'ensemble des démocrates vaut mieux qu'un petit nombre de démocrates. Nous ne sommes donc pas forcés, comme P. Cauer ⁵, de croire que cette phrase est une preuve de l'inauthenticité de l'Ἀθηναίων Πολιτεία et de l'inintelligence de son rédacteur. Crusius a vu fort justement que l'on peut allier à des tendances très modérées l'approbation des jurys populaires ⁶. Et nous pouvons même aller jusqu'à dire qu'Aristote était amené à cette opinion par l'influence même de la tradition qu'il avait suivie jusque là. En effet, celle-ci qui était favorable à Thérémène, attaquait vivement la majorité des Trente en l'accusant de n'avoir cherché

non des analogies de *récit* ou de *méthode*. Il appartient au même parti que la source de l'Ἀ. II., pour les chapitres xxix-xi., mais rien ne nous permet de dire qu'Aristote s'en soit inspiré. D'ailleurs le style du récit est ici aussi éloigné que possible du ton oratoire.

1. Ἀ. II., xli, 2 : καὶ γὰρ αἱ τῆς βουλῆς κρίσεις εἰς τὸν δῆμον ἐληλυθασιν. καὶ τοῦτο δοκοῦσι ποιεῖν ὀρθῶς· εὐδιαφορώτεροι γὰρ ὀλιγοὶ τῶν πολλῶν εἰσὶν καὶ κερδαὶ καὶ γάρισιν.

2. O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 285.

3. *Politique* 1286 a 30-33 : διὰ τοῦτο καὶ κρίνει ἄμεινον ὄχλος πολλὰ ἢ εἴς ὅστισιν. "Ἔτι μᾶλλον ἀδιαφορὸν τὸ πᾶν καὶ ἀπὸ πολλῶν ὅδῳ τὸ πλεῖον, οὕτω καὶ τὸ πλεῖον τῶν ὀλίγων ἀδιαφορώτερον.

4. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, II (2^e édition), p. 23, note 3 et p. 24, note 1.

5. P. Cauer, *Neue Jahrbücher*, 1892, CXLV, p. 384-393.

6. O. Crusius, *Die Schrift von Staate der Athener und Aristoteles über die Demokratie* (Philologus, 1891, L, p. 175-176).

qu'à s'enrichir ; selon elle, tout comme selon les partisans de la démocratie, le Conseil sous les Trente ne condamnait que pour donner lieu à des confiscations profitables. Ainsi il était tout naturel qu'Aristote fût amené à préférer la justice rendue par une foule à celle qui était rendue par un petit nombre : si elle était viciée par l'esprit de parti, elle ne risquait pas du moins d'être corrompue par l'intérêt. Ce jugement personnel d'Aristote, malgré son caractère isolé dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* s'explique donc tout naturellement et, loin de contredire l'emploi fidèle d'une source oligarchique, sert à nous attester ici même son influence indirecte.

Arrivés à la fin de l'exposé que fait Aristote de l'histoire de la constitution athénienne, nous constatons que, dans la dernière partie, celle qui traite de la fin de la guerre de Péloponnèse et du régime des Trente, Aristote ne s'est pas départi de la méthode qu'il a employée auparavant. Il accorde principalement sa confiance à une tradition oligarchique ; mais nous avons vu que cette influence ne cessait de grandir depuis le début de l'œuvre. Nous retrouvons, en un endroit de ces chapitres, l'appel fait à des actes officiels ; et ce procédé qu'Aristote emprunte à sa source oligarchique, a déjà été employé pour l'histoire des Quatre-Cents. A ce point de vue, ces chapitres ne diffèrent pas sensiblement des autres. Nous y retrouvons même la méthode de conciliation, car, s'il y a une trace d'influence socratique dans le jugement sur l'affaire des Arginuses, elle s'allie à un silence sur les détails, silence favorable à Thérarmène. De même nous avons vu que l'influence latente d'un récit démocratique amenait Aristote à se taire sur le rôle de Thérarmène lors de l'établissement des Trente. Nous trouvons donc ici comme ailleurs l'union de différentes traditions, mais avec une prépondérance de plus en plus marquée accordée aux récits oligarchiques.

CHAPITRE VII

DRACON

Maintenant que nous avons parcouru tout l'exposé qu'Aristote a fait de l'histoire de la constitution athénienne et que nous avons vu quels étaient et les caractères généraux de sa méthode et ses aspects particuliers dans les différentes questions qu'il traite, nous pouvons aborder avec quelques chances d'arriver à un résultat l'étude de l'énigmatique constitution qu'Aristote attribue à Dracon au chapitre iv de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Il n'y a pas, dans tout l'ouvrage, de passage qui ait soulevé plus de controverses et provoqué des conclusions plus hypothétiques. Mais si cette situation tient en partie au manque de renseignements dont nous souffrons pour l'époque de Dracon et à l'obscurité du passage d'Aristote qui nous en parle, il faut reconnaître que les commentateurs ont été loin de faciliter la discussion. En effet, il y a en réalité deux problèmes qui se posent à propos de ce passage et de tous ceux qui les ont examinés. E. Meyer¹ est le seul ou presque le seul qui n'ait pas admis pour ainsi dire *a priori* que la solution de l'un entraînait la solution de l'autre. En effet, nous devons examiner si la constitution attribuée à Dracon a réellement existé ; c'est là ce qu'on peut proprement appeler la question d'authenticité. Et d'autre part il importe de nous demander si l'exposé que nous en avons au chapitre iv de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* est l'œuvre d'Aristote ou si c'est une intrusion². Or, sauf de très rares exceptions, les commentateurs ont abordé le problème d'après le principe suivant : si la constitu-

1. E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte* (Halle, Niemeyer, 1892), I, p. 236-239.

2. J'avais primitivement employé le terme d'*interpolation* (qui est celui auquel on a eu recours le plus souvent), mais je crois devoir, sur l'observation de M. Jacob, lui substituer celui d'*intrusion* puisqu'il ne s'agit pas d'un court passage introduit pour éclaircir une difficulté, mais d'un long développement intercalé sans raison impérieuse.

tion de Dracon a existé, l'exposé que nous en possédons est l'œuvre d'Aristote ; si elle est le résultat d'une falsification, l'exposé ne peut être qu'une intrusion. Une telle conception, partie d'une croyance plus ou moins consciente à l'infailibilité aristotélicienne, n'aboutit qu'à confondre deux questions qui doivent être traitées séparément. Bien au contraire, comme l'a fait remarquer très justement M. Viollet ¹, nous devons nous demander « si Aristote n'a pu commettre des erreurs et s'il suffit qu'un passage de ses œuvres soit inexact pour qu'on soit en droit d'en nier l'authenticité ». En conséquence nous examinerons d'abord si la constitution de Dracon a existé ou non — et ensuite si l'exposé qui nous en est fait, est d'origine aristotélicienne ou provient d'une intrusion. C'est ainsi seulement que nous pourrions arriver à une conclusion, sinon certaine, du moins probable, sur ces deux points.

La question de l'authenticité de la constitution de Dracon est celle qui a le plus divisé ceux qui ont étudié l'Ἀθηναίων Πολιτεία ; les deux tendances contraires sont représentées par un nombre à peu près égal de commentaires autorisés ; et la difficulté est telle que certains historiens ² ont adopté une solution moyenne selon laquelle nous serions certains que Dracon a fait une constitution, mais nous ne pourrions savoir quelle était cette constitution. Cette solution, en cherchant à tout concilier, ne nous renseigne en rien sur la valeur et l'origine du chapitre iv de l'Ἀθηναίων Πολιτεία. D'autre part il nous est impossible d'accepter l'opinion extravagante de Seeck qui voit ici, comme source d'Aristote, Démétrios de Phalère ³ et qui ne croit pas à une falsification *qui aurait trompé un Démétrios et même un Wilamowitz* ⁴. Il est donc absolument nécessaire que nous examinions

1. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1891, p. 185.

2. J. Bérard, *Revue historique*, 1892, XLIX, p. 293. — J. Tœpffer, *Beiträge zur griechischen Altertumswissenschaft*, p. 308.

3. O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 271-274.

4. O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 306-307 : « Denn die Annahme dass er < l'auteur anonyme de 392, source principale d'Aristote selon Seeck > scharfsinnig genug gewesen sei um eine Fälschung zu durchschauen die einen Demetrios und selbst einen Wilamowitz täuschen konnte, ist doch kaum wahrscheinlich. »

les raisons qui font douter de l'existence d'une constitution faite par Dracon.

Tout d'abord il faut remarquer qu'en dehors de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, presque le seul texte qui nous parle d'une constitution de Dracon est l'*Axiochos* 363 D ¹, et son témoignage n'a que peu de valeur, car le renseignement qu'il nous donne peut fort bien avoir été inspiré à son auteur par l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même. Plutarque (*Solon*, xvii-xviii) ² ignore complètement une constitution de Dracon que Solon aurait dû abolir. Enfin il y a dans la *Politique*, 1274 b 15-18 ³ une phrase qui semble indiquer que, pour Aristote, Dracon n'avait fait que des lois et non pas une constitution. Mais ce passage de la *Politique* est fort suspect et il est prudent de ne pas en tenir compte ; il est donc également inutile de chercher à concilier à toute force le texte de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* avec lui comme Sandys ⁴ a tenté de le faire. En outre tirer argument du silence des autres auteurs pour combattre les données de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* est d'une méthode peu sûre. Il convient donc de ne pas attribuer trop d'importance à cet argument qui n'aurait à lui seul à peu près aucune force. Mais il faut remarquer que la tentative d'explication de Blass ⁵, dont

1. *Axiochos* 363 D : ὡς οὖν ἐπὶ τῆς Δράκοντος ἢ Κλεισθένης πολιτείας οὐδὲν περὶ σε κακὸν ἦν... οὕτως οὐδὲ μετὰ τὴν τελευταίαν γενήσεται. — De Sanctis, *Ἀτθίς*, 2^e éd., p. 162, fait observer que Cicéron, *De republica*, II, 1, 2, cite la constitution de Dracon ; mais il faut examiner le texte de près : *Atheniensium, quae persaepe commutata esset, tum Theseus, tum Draco, tum Solon, tum Clisthenes, tum multi alii, postremo exsanguem jam et jacentem doctus vir Phalereus sustentasset Demetrius*. Cicéron reproduit donc à peu près la liste de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, XII, en y ajoutant Démétrios de Phalère, encore un disciple d'Aristote ! Cela pourrait peut-être prouver (contrairement à ce que croit Sandys, 2^e éd., p. xxx) que Cicéron a directement consulté l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. En tout cas, nous n'avons pas ici une tradition différente de la tradition aristotélicienne.

2. Plutarque, *Solon*, XVII, 1 ; XVIII, 1 : πρῶτον μὲν οὖν τοὺς Δράκοντος νόμους ἀνέῴλε πλὴν τῶν φονικῶν ἀπαντας... Δεύτερον δὲ Σόλωνα τὰς μὲν ἀρχαῖς ἀπάντας, ὥσπερ ἦσαν, τοῖς εὐπόροις ἀπολιπεῖν βουλόμενος... ἔλαβε τὰ τιμήματα τῶν πολιτῶν.

3. *Politique* 1274 b 15-18 : Δράκοντος δὲ νόμοι μὲν εἰσι, πολιτεία δ' ὅπως ἔστι τοὺς νόμους ἔθηκεν ἴδιον δ' ἐν τοῖς νόμοις οὐδὲν ἔστιν ὅτι καὶ μνηστὴς ἄριστος πλὴν ἡ χαλεπότης διὰ τὸ τῆς ζημίας μέγεθος.

4. J. E. Sandys, 1^{re} édition, p. 14 en note (d'ailleurs tentative abandonnée dans la 2^e édition).

5. F. Blass, *Die sogenannte drakontische Verfassung* (Neue Jahrbücher, 1893, CLI, p. 476-479).

le point de vue est à peu près le même que celui de Schulz et de Lehmann ¹, ne répond qu'à ce premier argument qui précisément est le plus faible et laisse subsister les autres difficultés plus sérieuses.

En effet certains des renseignements que nous donne le chapitre iv de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* nous font connaître des institutions qui semblent n'avoir existé que beaucoup plus tard. Il y aurait donc des anachronismes flagrants dans ce chapitre. Dans l'énumération des magistrats, nous voyons successivement les archontes, les ἐλάττωνες ἀρχαί, et les stratèges et hipparques, de plus cette dernière catégorie de magistrats doit avoir un cens plus élevé que les archontes ², ce qui semble les rendre supérieurs à ceux-ci. Cela est-il possible, et les stratèges et les hipparques existaient-ils même à la fin du vi^e siècle? La première question a été fort débattue entre les historiens et les arguments les plus divers ont été produits dans un sens ou dans l'autre. Mais nous ne discuterons pas les hypothèses nombreuses tendant à expliquer la différence de cens entre les stratèges et les archontes ou encore à la corriger ³. En effet ces discussions sont inutiles si les stratèges n'existaient pas au vi^e siècle. Nous devons tout d'abord remarquer que l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même

1. G. Schulz, *Das vierte Kapitel in Aristoteles' Ἀθηναίων Πολιτεία* (Neue Jahrbücher, 1894, CXLIX, p. 305-348). — C. F. Lehmann, *Klio*, 1906, VI, p. 321 en note.

2. Ἀ. Π., iv, 2 : ἤρουντο τοὺς μὲν ἐννέα ἄρχοντας καὶ τοὺς ταμίαις οὐσίαν κεκτημένους οὐκ ἐλάττω δέκα μιν ἑλευθέραν, τὰς δ' ἄλλας ἀρχὰς τὰς ἐλάττους ἐκ τῶν ὅπλα παρεχομένων, στρατηγοὺς δὲ καὶ ἱππάρχους οὐσίαν ἀποφαίνοντας οὐκ ἔλαττον ἢ ἑκατὸν μιν ἑλευθέραν καὶ παῖδας ἐκ γαμετῆς γυναικὸς γνησίους ὑπὲρ δέκα ἔτη γεγονότας.

3. F. G. Kenyon, édition, p. 44 en note. — Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 78-86; II, p. 43-44. — Th. Thalheim, *Die drakontische Verfassung bei Aristoteles* (Hermes, 1894, XXIX, p. 458-463). — V. von Schœffer, *Bursians Jahresberichte*, 1895, LXXXIII, p. 231. — O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 307-341. — E. S. Thompson, *Notes on the constitution of Athens* (Classical Review, 1891, V, p. 224). — H. Weil, *Journal des Savants*, 1891, p. 206. — C. Michel, *Un nouveau traité d'Aristote* (Revue de l'instruction publique en Belgique, 1891, XXXIV, p. 259-263). — M. Wilbrandt, *De rerum privatarum ante Solonis tempus in Attica statu* (Rostock, Adler, 1895), p. 44-45. — K. Niemeyer, *Neue Jahrbücher*, 1891, CXLIII, p. 405. — M. Fraenkel, *Zur drakontischen Verfassung* (Rheinisches Museum, 1892, XLVII, p. 473-488).

(xxii, 2)¹ semble attribuer la création des stratèges à l'année 501/0. Cependant G. V. Thompson croit voir trois exemples de stratèges au cours du vi^e siècle² : 1° en 610, Phrynon aurait été stratège à la prise de Sigée ; 2° en 590, Alcmeon aurait été stratège pendant la première guerre sacrée, à en croire du moins Plutarque (*Solon*, xi, 2)³ ; 3° en 570, Pisistrate aurait été stratège à la prise de Nisaia, selon l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même⁴. Que valent ces trois arguments ? G. V. Thompson reconnaît lui-même que, dans le premier cas, le mot στρατηγός n'a peut-être pas son sens officiel ; et en effet les auteurs qui nous citent ce fait (Strabon, xiii, p. 599 ; Diogène Laërce, I, 74 ; Polyen, i, 25 ; Suidas) sont d'un temps assez tardif ; on peut donc négliger ce premier exemple. D'autre part il est loin d'être sûr que les Δελφῶν ὑπομνήματα dont parle Plutarque à propos d'Alcmeon soient des documents officiels, et surtout des documents datant du vi^e siècle ; le second exemple a donc aussi peu de valeur que le premier⁵. Enfin pour le troisième, nous pouvons être certains que le sens officiel donné ici par G. V. Thompson à στρατηγός est faux ; le voisinage du mot δημαγωγός, qu'il serait insensé de prendre pour le nom d'une magistrature, nous indique nettement qu'il n'y a là qu'une expression de la langue courante. Nous devons donc admettre

1. Ἀ. Π., xxii, 2 : ἔπειτα τοὺς στρατηγοὺς ἡροῦντο κατὰ φυλάς, ἐξ ἑκάστης τῆς φυλῆς ἓνα.

2. G. V. Thompson, *Zu Aristoteles Ἀθηναίων Πολιτεία*, iv, 2 (Hermes, 1895, XXX, p. 478-479).

3. Plutarque, *Solon*, xi, 2 : οὐ μέντοι στρατηγὸς ἐπὶ τοῦτον ἀπεδείχθη τὸν πόλεμον, ὥς λέγειν φησὶν Ἑρμιππος Εὐάνθη τὸν Σάμιον· οὕτε γὰρ Αἰσχίνης ὁ ῥήτωρ τοῦτ' εἴρηκεν, ἔν τε τοῖς Δελφῶν ὑπομνήμασιν Ἀλκμαίων οὐ Σόλων Ἀθηναίων στρατηγὸς ἀναγέγραπται.

4. Ἀ. Π., xxi, 3 : Πεισίστρατος δημαγωγὸς καὶ στρατηγὸς ὢν ἐτυράννησεν.

5. En outre il faut remarquer que, même si l'on admet le caractère officiel des Δελφῶν ὑπομνήματα, le mot στρατηγός peut être un terme existant à Delphes avant d'exister à Athènes (Delphes parle un dialecte dorien et στρατηγός est de formation dorienne ; le mot purement ionien-attique serait στρατηγέτης), mis ici comme équivalent d'un mot attique (Hérodote lui-même, VIII, 44, remplace en un endroit πολέμαρχος par στρατάρχης). — D'ailleurs les principaux arguments contre l'existence des stratèges avant Clis-thène ont été donnés avant la découverte de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* par A. Hauvette, *Les stratèges athéniens* (Paris, Thorin, 1885), p. 4-9.

avec Headlam, F. Cauer et E. Meyer ¹, qu'il n'y a aucune preuve de l'existence de stratèges, et à plus forte raison de stratèges importants, avant 501 et que le renseignement donné ici par l'Ἀθηναίων Πολιτεία est un anachronisme.

L'existence d'un conseil de 401 membres, comme nous le montre l'Ἀθηναίων Πολιτεία ², a paru à juste titre fort douteuse à plusieurs historiens ³. C'est la seule mention qui en soit faite dans toute l'antiquité : et, comme l'observe Rühl ⁴, c'est à Solon que Plutarque (*Solon*, XIX, 1) ⁵ attribue la création du Conseil. D'autre part, les arguments invoqués en faveur de l'exactitude des renseignements d'Aristote n'ont que peu de valeur : la différence de nombre entre le Conseil draconien de 401 membres et les Conseils de 400 membres des constitutions de Solon et de l'année 411 ⁶ est trop faible pour écarter toute idée de falsification. A vrai dire, le nombre impair des membres est bien le trait distinctif de certains collèges très anciens (les neuf archontes, les cinquante et un Ephètes, les ἑνδεκα ⁷) ; mais, comme le fait observer Sandys ⁸, on trouve plus tard des tribunaux de 501 membres. Et surtout comme les collèges à nombre impair n'ont pas cessé d'exister, pendant toute la durée de l'histoire d'Athènes, un falsificateur pouvait fort bien attribuer un nombre impair de membres à un Conseil sorti tout entier de son imagination, et cela pour lui donner un caractère d'antiquité et d'authenticité. Nous avons donc le droit de croire que le Conseil draconien n'a jamais existé et que nous avons ici encore un renseignement faux.

1. J. W. Headlam, *The Constitution of Draco* (Classical Review, V, p. 166-168). — F. Cauer, *Hat Aristoteles...?* p. 70-71 ; et *Deutsche Zeitschrift für Gesch.*, 1892, VIII, p. 1 sqq. — E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, I, p. 236-239.

2. Ἀ. Π., IV, 3 : βουλευεῖν δὲ τετρακοσίους καὶ ἓνα λαχόντας ἐκ τῆς πολιτείας.

3. J. W. Headlam, *The Constitution of Draco* (Classical Review, 1891, V, p. 167-168). — E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, I, p. 236-239.

4. F. Rühl, *Der Staat der Athener und kein Ende* (Neue Jahrbücher, 1892, Suppl., XVIII, p. 687).

5. Plutarque, *Solon*, XIX, 1 : δευτέραν προσκατένειμε βουλήν, ἀπὸ φυλῆς ἐκάστης τεττάρων οὐσῶν ἐκατὸν ἄνδρας ἐπιλεξάμενος.

6. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 88, note 25.

7. B. Keil, *Die solonische Verfassung...*, p. 96-97.

8. J. E. Sandys, 2^e édition, p. 16 en note.

Dans ce même chapitre, Aristote cite successivement une division du peuple ayant pour base le *capital* évalué en *argent*, et une autre reposant sur le *revenu* évalué en *nature*. On peut fort bien admettre que la fondation des classes dites « soloniennes » était un fait accompli vers le milieu du VII^e siècle ¹. Mais la coexistence des deux systèmes d'évaluation de la fortune est fort douteuse ². On aura beau admettre avec Busolt ³ que les deux systèmes se correspondent, on n'arrivera pas à comprendre la raison de ce système si compliqué en un temps si primitif. Si l'attribution de cette division à l'époque des Quatre-Cents soulève déjà des difficultés ⁴, à plus forte raison y en aura-t-il si l'on reporte cette mesure à l'époque de Dracon.

D'ailleurs la mention d'évaluation en argent dans ce chapitre doit être considérée comme un anachronisme. Aristote parle de capitaux évalués en mines et d'amendes fixées en drachmes ('A. II., IV, 2-3). Or il semble certain, malgré les réserves de Rühl ⁵, que l'argent monnayé n'existait pas encore en Attique. Nous savons par Pollux ⁶ que l'on payait des amendes en bétail ⁷; et il est impossible d'admettre que les deux systèmes aient simultanément une existence officielle ⁸. Quant à supposer, comme le font Wilamowitz et Seeck ⁹, qu'il s'agit de poids fixes de métal pur, c'est une hypothèse inadmissible; car si la vérification eût encore été possible pour le paiement d'une amende, comment aurait-elle pu avoir lieu quand il se serait agi d'évaluer une fortune comme dans le cas de l'élection des magistrats? La mention d'un système monétaire est donc un trait d'un état social de beaucoup postérieur au VII^e siècle.

1. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, II, p. 52.

2. R. W. Macan, *Journal of hellenic Studies*, 1891, XII, p. 24-27. — E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, I, p. 236-239. — G. Busolt, *Griechische Geschichte*, II (2^e éd.), p. 227.

3. G. Busolt, *Philologus*, 1891, L, p. 393-400.

4. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 82, note 14.

5. F. Rühl, *Der Staat der Athener und kein Ende* (Neue Jahrbücher, 1892, Suppl., XVIII, p. 687-690).

6. Pollux, IX, 61; καὶ μὲν γὰρ τοῖς Δράκοντος νόμοις ἔστιν ἀποτινῆναι εἰσοσφραῖον.

7. Th. Reinach, *Aristote ou Critias* (Revue des Études grecques, 1891, IV, p. 143-145).

8. F. Cauer, *Neue Jahrbücher*, 1893, CXLVII, p. 117-118.

9. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 76-81. — O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 311-318.

Ce n'est pas la seule difficulté que soulève cette désignation des classes. On ne compte dans l'évaluation du capital que l'οὐσία ἐλευθέρα, la fortune libre de toute hypothèque. Or l'οὐσία désigne toute la fortune mobilière et immobilière ; et, encore au temps de Solon, on ne tient compte que de la propriété immobilière, γῆ ¹. D'autre part il est à peu près certain, comme l'a montré Guiraud ², que l'hypothèque n'existait pas encore au VII^e siècle. Ainsi l'expression οὐσία ἐλευθέρα ne peut s'appliquer à l'époque de Dracon et le passage nous indiquant une division en classes n'est qu'une série d'anachronismes.

Le mode de désignation des magistrats soulève lui aussi des difficultés ; l'Ἀθηναίων Πολιτεία ³ parle tout d'abord d'élection, puis de tirage au sort ; il est difficile de choisir entre les deux moyens ; aussi tandis que Wilamowitz ⁴ se décide pour le tirage au sort qu'il juge oligarchique, Stahl ⁵ considère la phrase qui en parle comme une interpolation, ce qui est un moyen sûr de supprimer toutes les difficultés. Mais si l'on remarque qu'aucun de ces deux modes de désignation n'est cité au chapitre VIII, 2 où Aristote parle des magistrats avant Solon, il est permis de supposer que ce silence vient de ce que la tradition suivie ici par Aristote, mieux renseignée, ignorait les dispositions attribuées à Dracon.

En outre, selon l'Ἀθηναίων Πολιτεία, Dracon aurait prévu un roulement entre les citoyens pour l'accès aux magistratures ⁶, Keil y voit un signe d'authenticité parce que le roulement supposerait un petit État ⁷. Mais le roulement, bien plutôt qu'un petit État, suppose un État dont la population est très concentrée, ce qui est loin d'être le cas pour l'Attique du VII^e siècle. En outre il est étrange de voir attribuer à un législateur que toutes les traditions nous représentent plutôt comme un conservateur,

1. J. Busolt, *Griechische Geschichte*, II (2^e éd.), p. 227.

2. P. Guiraud, *Note sur un passage d'Aristote*, Ἀθηναίων Πολιτεία, IV (Mélanges Perrot, p. 143-149).

3. Ἀ. Π., IV, 2 : ἡροῦντο δὲ τοὺς μὲν ἐννέα ἄρχοντας., — IV, 3 : κληροῦσθαι καὶ ταύτην καὶ τὰς ἄλλας ἀρχὰς τοὺς ὑπὲρ τριάκοντ' ἔτη γεγονότας.

4. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 89-90.

5. S. M. Stahl, *Thessalos, der Sohn des Peisistratos* (Rheinisches Museum, 1893, L, p. 389-392).

6. Ἀ. Π., IV, 3 : καὶ δις τὸν αὐτὸν μὴ ἄρχειν πρὸ τοῦ πάντας ἐξελεῖν.

7. B. Keil, *Die solonische Verfassung*..., p. 96-97.

un système qu'Aristote lui-même juge fort démocratique ¹. Enfin quand Aristote, dans la *Politique* 1298 a 10-17 ², parle de ce système, il ne cite pas l'application qu'en aurait faite Dracon. Nous avons donc de fortes raisons de voir ici encore une indication qui ne répond pas à la réalité.

Nous avons donc vu qu'il y a de très forts arguments qui nous permettent de penser que Dracon n'a jamais fait de constitution et que celle qui lui est attribuée au chapitre iv de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, n'a jamais existé. Notre conclusion sur ce point sera encore plus certaine quand nous aurons vu que les deux arguments que font encore valoir les défenseurs de l'authenticité pour montrer le caractère archaïque de cette constitution, nous donnent au contraire au moins autant de raisons de n'y voir qu'une invention relativement récente. Rühl et Wilamowitz ³ voient un trait archaïque dans l'obligation faite aux stratèges d'avoir des enfants légitimes âgés de plus de dix ans. Mais une remarque de Sandys ⁴ nous permet de réfuter cette objection ; car Dinarque, dans le *Contre Démosthène* ⁵, nous apprend que les stratèges au iv^e siècle étaient soumis à des obligations de ce genre. Cette disposition ne prouve donc rien au point de vue de l'antiquité de la constitution attribuée à Dracon ; car un falsificateur a fort bien pu la prendre dans la constitution de son temps.

D'autre part von Schœffer ⁶ nie que, vers 411, un oligarque ait pu imaginer d'exiger des magistrats une fortune exempte de dettes, alors que les principaux chefs de son parti étaient forte-

1. M. Dufour, p. 61.

2. *Politique* 1298 a 10-17 : τὸ μὲν οὖν πάντας καὶ περὶ ἀπάντων δημοτικόν· τὴν τοιαύτην γὰρ ἰσότητα ζητεῖ ὁ δῆμος· εἴσι δὲ οἱ τρόποι τοῦ πάντας πλείους, εἰς μὲν τὸ κατὰ μέρος ἀλλὰ μὴ πάντας ἀθρώπους (ὥσπερ ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ Τελεκλέους ἐστὶ τοῦ Μιλησίου· καὶ ἐν ἄλλαις δὲ πολιτείαις βουλευόνται αἱ συναρχαί· συνιοῦσσι, εἰς δὲ τὰς ἀρχὰς βαδίζουσι πάντες κατὰ μέρος ἐκ τῶν φυλῶν καὶ τῶν μορίων τῶν ἐλαχίστων παντελῶς, ἕως ἂν διεξέλθῃ διὰ πάντων).

3. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 443-446). — Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 81-86.

4. J. E. Sandys, 2^e édition, p. 15 en note.

5. Dinarque, I, *Contre Démosthène*, 71 : τοὺς μὲν νόμους προλέγειν τῷ ῥήτορι καὶ τῷ στρατηγῷ τῷ τὴν παρὰ τοῦ δήμου πίστιν ἄξιον εἶναι λαμβάνειν, παιδοποιεῖσθαι κατὰ τοὺς νόμους, γῆν ἐντός ὕρων κεκτῆσθαι.

6. V. von Schœffer, *Bursians Jahresberichte*, 1893, LXXXIII, p. 229.

ment endettés ; mais on peut fort bien répondre qu'au contraire un oligarque prudent et avisé aurait songé à ce moyen pour empêcher que des magistrats ne se livrent à des abus de pouvoir dictés par la cupidité comme cela se produisit en fait sous les Trente.

Nous voyons donc que tout concourt à nous montrer dans la constitution de Dracon une invention postérieure ; nous devons maintenant nous demander à quel moment remonte la falsification. La dernière objection réfutée nous montre que c'est aux environs de l'année 444 qu'il faut chercher. En effet, les ressemblances entre la constitution de Dracon et, soit l'état d'Athènes sous les Quatre-Cents, soit les projets oligarchiques exposés aux chapitres xxx et xxxi de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, sont absolument frappantes. Elles ont été remarquées, non seulement par ceux qui, comme Macan, Cauer et Headlam ¹, ne croient pas à l'authenticité de la constitution de Dracon, mais même par Wilamowitz qui la juge authentique. La remise du pouvoir aux *ἐπὶ πρεσβύμενοι* est le point principal du programme de Thérამène en 444 ; l'expression même d'*ἐπὶ πρεσβύμενοι* fait partie du langage politique de ce temps. Les stratèges jouent un grand rôle dans les constitutions des chapitres xxx et xxxi, aussi bien et à plus juste titre que dans la Constitution de Dracon. Le conseil draconien de 401 membres nous fait tout naturellement penser au Conseil des Quatre-Cents. Les sanctions pour absence apparaissent au chapitre xxx, 6. Le roulement se montre dans le projet de constitution du chapitre xxx et dans les paroles des envoyés des Quatre-Cents à l'armée de Samos (Thucydide, viii, 86, 3). Il y a même des rapports de forme entre les deux constitutions. Dufour ² a remarqué, mais en tirant de ce fait des conséquences exagérées, que l'expression *ἔδρα βουλῆς* ne se trouvait qu'aux chapitres iv, 3 et xxx, 4 ³. Enfin la plupart des dispositions de la

1. R. W. Macan, *Journal of hellenic Studies*, 1891, XII, p. 24-27. — F. Cauer, *Hat Aristoteles... ?* p. 70-71 ; et *Deutsche Zeitschrift für Gesch.*, 1892, VIII, p. 1 sqq. — Headlam, *The constitution of Draco* (Classical Review, 1891, V, p. 168).

2. M. Dufour, p. 77.

3. 'A. II., iv, 3 : ὅταν ἔδρα βουλῆς ἢ ἐκκλησίας ᾖ ; xxx, 4 : τὰς δ' ἔδρας ποιεῖν τῆς βουλῆς κατὰ πυνθήμερον. — C'est d'ailleurs l'expression officielle, comme le montrent les inscriptions ; mais nous avons déjà rencontré des falsifications qui cherchaient à imiter le style officiel.

constitution de Dracon sont exposées à l'infinitif ¹, et les seuls autres exemples que l'on trouve d'un pareil mode d'exposition sont précisément les chapitres xxx et xxxi. Nous pouvons bien admettre avec Wilamowitz ² que le chapitre iv vient des documents plus directement que les autres, mais il faut se dire que cette expression signifie qu'il a le même caractère documentaire que les chapitres xxx et xxxi, simples projets destinés à justifier les oligarques.

Maintenant que nous avons montré les rapports qui existent entre la prétendue constitution de Dracon et l'histoire des Quatre-Cents, nous devons rechercher avec autant de précision que possible à quel moment s'est produite la falsification. Cette prétendue constitution de Dracon était-elle un modèle offert aux Quatre-Cents ou une tentative de justification de leurs actes ? Il y a quelques inconvénients à placer la composition de la constitution de Dracon avant 411 ; bien que l'objection faite par Seeck ³, qui dit qu'il eût été dangereux avant 411 de se réclamer d'un législateur antérieur à Solon et aussi impopulaire que Dracon, ait moins de force pour le v^e siècle que pour le iv^e, elle a néanmoins un certain poids ; car jusqu'au dernier moment les oligarques cherchèrent à se couvrir d'un masque de bons démocrates ; et nous savons par l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* elle-même (xxix, 2-3) qu'ils ne parlèrent d'abord que des lois de Solon et de Clisthène. Pour ces raisons, il est donc difficile de placer la falsification avant 411.

D'autre part la reporter jusque vers 404, comme semble l'indiquer Macan ⁴, est impossible ; car si les Trente furent nommés pour rédiger une constitution, il ne semble pas que personne ait jamais pris leur rôle au sérieux et que des projets aient été alors faits ; même les propositions de Thérarmène à ce moment restèrent dans le vague. Il faut donc admettre avec F. Cauer ⁵ que la falsification est de peu postérieure à la chute des Quatre-Cents dont les principes ont servi de modèle à l'au-

1. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, II (2^e éd.), p. 37, note 1.

2. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 57-58.

3. O. Seeck, *Klio*, 1904 IV, p. 306-307.

4. R. W. Macan, *Journal of hellenic Studies*, 1891, XII, p. 24-27.

5. F. Cauer, *Ist Aristoteles...?* p. 70-71 et *Deutsche Zeitschrift für Gesch.*, 1892, VIII, p. 1 sqq.

teur de la constitution de Dracon. Nous pouvons même arriver à fixer la date d'une manière plus précise. Ziehen ¹ croit, sans doute à tort, que l'ouvrage utilisé par Aristote en cet endroit date de l'année 409-8. Mais rien n'empêche d'adopter cette date non pas pour la rédaction de l'ouvrage d'où Aristote a tiré la constitution de Dracon, mais pour la fabrication de cette constitution elle-même. De fortes raisons militent en faveur de cette hypothèse. Il n'y a qu'un moment dans toute l'étendue de l'histoire constitutionnelle d'Athènes où Dracon semble être en faveur auprès du peuple ; c'est précisément en cette année 409-8, sous l'archontat de Dioklès, quand un décret ordonne de transcrire à nouveau les lois de Dracon sur le meurtre ². Au contraire, au IV^e siècle ³, Dracon ne sera plus connu que pour sa sévérité. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce qu'un oligarque ait profité de ce renouveau de faveur dont jouissait Dracon pour lui attribuer une constitution reflétant ses propres idées politiques. Admirateur des Quatre-Cents et voulant justifier le parti modéré, il a attribué à Dracon une constitution semblable à celle que Thérémène aurait voulu établir ; et il a cherché à faire bénéficier de prétendues lois politiques de la faveur dont jouissaient alors les lois criminelles du législateur du VII^e siècle. Ce qui vient rendre encore plus vraisemblable ce point de vue, c'est que la période qui va de 410 à 404 est précisément celle où l'on entend parler de falsification de lois ; c'est le moment où opère Nikomachos que Lysias accusera d'avoir falsifié les lois de Solon ⁴. A ce moment une fausse constitution de Dracon est aussi vraisemblable qu'un faux code de Solon. Nous pouvons donc fixer avec une certitude presque complète l'apparition de la constitution de Dracon à l'année 409-8.

1. L. Ziehen, *Die drakontische Gesetzgebung* (Rheinisches Museum, 1899, LIV, p. 331-332).

2. C.I.A., I, 61 et IV, I, p. 18 (= Michel, *Recueil*, n° 78).

3. Aristote, *Rhétorique*, 1400 b 19-22 : καὶ ὥς . . . ἐκάλει Ἡρόδικος Δράκοντα τὸν νομοθέτην, ὅτι οὐκ ἂν ἀνθρώπου οἱ νόμοι, ἀλλὰ δράκοντος· χαλεποὶ γάρ. — Plutarque, *Solon*, XVII, 2 : Δημάδης ὕστερον εὐδοκίμησεν εἰπὼν ὅτι δι' αἵματος οὐ διὰ μέλανος τοὺς νόμους ὁ Δράκων ἐγραψεν. — De Sanctis, *Ἀτθίς*, 2^e éd., p. 166, note 1, fait la même observation mais sans l'appuyer sur des témoignages précis.

4. Lysias, XXX. *Contre Nikomachos*, 2 : ἀντὶ μὲν Σόλωνος αὐτὸν νομοθέτην κατέστησεν, 11 ; 14 ; 26 : οὕτως αὐτοῦ μένων τοὺς Σόλωνος νόμους ἐλυμήνατο.

Les conditions dans lesquelles a pris naissance la prétendue constitution de Dracon et les ressemblances qu'elle présente avec les constitutions citées aux chapitres xxx et xxxi nous permettent de reconnaître très facilement quelle est la tendance de ce morceau. Tout comme le récit des actes des Quatre-Cents, dont elle n'est pour ainsi dire qu'une annexe, la constitution de Dracon tend avant tout à justifier le parti oligarchique modéré et surtout son chef Thérarmène, et à sauver autant que possible son idéal ¹. Mais en même temps l'auteur de la falsification arrive à un autre résultat qui devait être aussi important pour lui ; il avait en face de lui, non pas, comme le croit Keil ², une tradition qui représentait Dracon comme un législateur sévère, mais une tradition démocratique qui voyait en Solon le fondateur de toutes les institutions athéniennes ; sans se donner la peine de discuter cette conception, il lui oppose simplement le tableau de la constitution de Dracon, modèle et première ébauche de l'œuvre de Solon. Le chapitre iv de l'Ἀθηναίων Πολιτεία nous montre donc la même défense de l'oligarchie modérée et la même critique voilée de la démocratie que nous avons déjà vues si souvent.

Le passage sur l'Aréopage qui se trouve au chapitre iv, 4, a-t-il la même origine ? Busolt le nie ³, mais sa conception paraîtra inacceptable, si nous songeons que partout ailleurs nous avons vu les oligarques vanter le pouvoir de l'Aréopage ; que d'ailleurs il n'est pas du tout sûr qu'en 441 ce Conseil fût composé uniquement d'anciens archontes démocrates, et surtout si nous nous souvenons que selon Aristote ('Α. II., xxxv, 2) que le premier soin des Trente fut de rétablir les anciens droits de l'Aréopage. Il n'y a pas de raison impérieuse qui puisse nous amener à admettre que le chapitre iv de l'Ἀθηναίων Πολιτεία, à l'exemple de beaucoup d'autres, soit composé de morceaux empruntés à des traditions différentes. Au contraire s'il est le plus complètement faux de toute l'Ἀθηναίων Πολιτεία, il est aussi celui qui, pris isolément, montre la plus parfaite unité de tendances.

Il reste maintenant à nous demander si le chapitre iv de

1. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, II, p. 83.

2. B. Keil, *Die solonische Verfassung*..., p. 202.

3. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, II (2^e éd.), p. 145, note 4 et p. 226.

l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* est bien l'œuvre d'Aristote. Beaucoup d'auteurs, dont les principaux sont Headlam, Reinach et Thalheim ¹, y voient une intrusion ; mais leurs raisons ne sont pas absolument convaincantes. Tout d'abord refuser à un passage une origine aristotélicienne parce qu'il contient des erreurs, est faire preuve d'une confiance bien exagérée dans l'infailibilité d'Aristote. On ne peut pas non plus tirer argument de ce fait que nulle œuvre autre que l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ne nous a parlé de la constitution de Dracon ; car une telle méthode nous conduirait à rejeter comme interpolés tous les passages d'historiens qui nous apprennent quelque chose d'absolument inconnu. En outre comme il semble bien que la constitution de Dracon n'a été connue de l'auteur de l'*Axiochos* que par l'intermédiaire de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, nous aurions affaire à une intrusion qui serait presque contemporaine d'Aristote lui-même. De plus il y a des traits bien aristotéliens dans ce chapitre : Dufour ² a cherché à démontrer à grand renfort d'arguments que l'interpolateur s'est efforcé d'imiter le style d'Aristote ; il est beaucoup plus simple de reconnaître que c'est à Aristote lui-même que l'on doit ce chapitre. Il est vrai que la phrase du chapitre xli, 2 ³ où est citée la constitution de Dracon, est bien gauche et qu'à la rigueur l'explication donnée par Schulz ⁴ nous permettrait de la supprimer tout en donnant un sens acceptable au mot *μεταβολή* ; mais ce n'est pas la seule phrase gauchement écrite que nous trouvons dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ; et, en la conservant, le mot *μεταβολή* a un sens bien plus naturel. Et même admettre que la phrase du chapitre xli, 2, est une interpolation, ne forcerait pas à agir de même pour tout le chapitre iv ; car bien qu'Aristote cite, assez brièvement il est vrai, la constitution des Cinq-Mille au chapitre xxxiii, il n'en parle pas au chapitre xli. Nous pouvons donc parfaitement voir dans le chapitre iv un morceau qui appartient bien à Aristote et qui,

1. Headlam, *The constitution of Draco* (Classical Review, 1891, V, p. 166-168). — Th. Reinach, *Aristote ou Critias?* (Revue des Études grecques, 1891, IV, p. 143-145 et 152). — Th. Thalheim, édition, p. 4.

2. M. Dufour, p. 78-84.

3. 'Α. Π., xli, 2 : μετὰ δὲ τούτην ἢ ἐπὶ Δράκοντος ἐν ᾧ καὶ νόμους ἀνέγραψαν περὶ τούτων.

4. G. Schulz, *Neue Jahrbücher*, 1894, CXLIX. p. 311-318.

comme le pense E Meyer¹, n'est absolument unique pour nous que parce que les historiens postérieurs l'ont reconnu inexact et négligé comme tel. Ce sera attribuer une erreur de plus à Aristote dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ; mais il y en a assez d'autres dans cet ouvrage pour que celle-ci n'ait rien d'extraordinaire.

1. E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, I, p. 236-239.

CONCLUSION

Nous avons examiné en détail tout l'exposé qu'Aristote nous a fait de l'histoire de la constitution athénienne ; et nous avons vu quelle méthode il employait à propos de chacun des problèmes qui se posaient à lui dans les quarante et un premiers chapitres de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Nous pouvons maintenant avoir une opinion d'ensemble sur la méthode d'Aristote dans cet ouvrage ; et il nous est permis de rechercher à quels résultats nous a amenés cette étude, au point de vue des sources, de la méthode, de la valeur et de la nature même de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*.

Tout d'abord, remarquons qu'il n'est pas vrai, comme le prétend von Mess¹, qu'Aristote n'ait eu recours qu'à une seule source. Déjà Seeck², en voyant dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, l'influence de deux traditions seulement, traditions d'ailleurs d'inégale importance, prêtait le flanc à de graves critiques. Réduire ces sources à une seule, comme le fait von Mess, c'est se refuser à voir les disparates qui cependant éclatent dans l'ouvrage. Nous sommes forcés de nous rallier à l'opinion selon laquelle Aristote a puisé à plusieurs sources.

Nous avons vu qu'Aristote avait recours fréquemment à ses devanciers, et qu'en particulier il adoptait assez souvent les idées et même les expressions d'Hérodote et de Thucydide. Mais ce n'est que de temps en temps qu'il s'adresse à ces deux historiens ; la plupart du temps ce sont d'autres sources qu'il utilise. La tradition que représentent les Atthidographes, ne lui est pas inconnue ; et il est certain qu'en bien des cas, en particulier pour les questions de date, l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ne fait que suivre les indications des Atthides et surtout de celle d'Androtion, la plus récente et la plus célèbre de celles qui existaient au temps

1. A. von Mess, *Die Verfassungsgeschichte der Ἀθηναίων Πολιτεία des Aristoteles* (Verhandlungen des 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, 1909, p. 147-149).

2. O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 270-280 et 282-292.

d'Aristote. Mais il ne faudrait pas attribuer aux Atthides tous les renseignements dont nous ne voyons pas nettement l'origine. Wilamowitz ¹ a bien montré que ces Atthides ne se distinguaient pas par des vues bien personnelles et que, dans tous les cas, elles étaient restées étrangères à bien des préoccupations qui apparaissent encore dans l'Ἀθηναίων Πολιτεία ; que, par exemple, elles n'avaient pas été influencées par les discussions sur la πάτριος πολιτεία. Ces réserves sont fort justes et l'on peut même reprocher encore à Wilamowitz d'avoir attribué à l'influence des Atthides une part trop grande dans l'Ἀθηναίων Πολιτεία. Il nous semble qu'un certain nombre de renseignements qui, selon Wilamowitz, proviendraient des Atthides, ont été empruntés par Aristote à des œuvres d'un tout autre caractère et inspirées par des préoccupations qui n'étaient pas purement historiques.

En effet, pour des gens aussi respectueux de la tradition que l'étaient les Athéniens, l'histoire ne pouvait pas ne pas être souvent un instrument politique. Nul peuple n'a plus souvent que les Grecs invoqué le droit historique dans les relations avec les autres cités ; et, en ce qui concerne la politique intérieure, un des plus forts arguments des orateurs athéniens a toujours été de dire que leurs projets étaient conformes à la tradition des ancêtres (κατὰ τὰ πάτρια). Les partis étaient donc tentés d'appeler l'histoire à leur secours pour justifier leur programme ; et ils ne se sont pas fait faute d'user de ce moyen. Il y a donc eu des œuvres tenant à la fois de l'histoire et du pamphlet, qui ont été écrites dans un dessein politique. A Athènes, ces œuvres peuvent se diviser en deux grandes classes, correspondant aux deux tendances politiques des Athéniens : la tendance conservatrice oligarchique et la tendance démocratique. C'est à des ouvrages de cette sorte qu'Aristote a recours le plus souvent, aussi bien à ceux de tendance démocratique qu'à ceux de tendance oligarchique. Il cherche à concilier ou tout au moins à unir les données divergentes que ces sources lui fournissent. De là viennent un grand nombre d'erreur et de nombreuses disparates dans le récit ; et c'est là ce qui explique que, comme a fini par le reconnaître F. Cauer ², il n'y ait pas de partialité marquée

1. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 360-390.

2. F. Cauer, *Neue Jahrbücher*, 1893, CXLVII, p. 116-117.

en faveur d'un régime particulier. Nous avons vu que sans doute de lui-même, Aristote jugeait favorablement Théramène ; mais cette préférence ne fait que l'amener à adopter les données d'une tradition qui a les mêmes sympathies que lui ; jamais elle ne le détourne de ce qu'il semble rechercher avant tout dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, la création un peu artificielle d'un accord entre des récits de tendance opposée.

Dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, on peut reconnaître en un assez grand nombre d'endroits l'influence d'un ouvrage ayant de la sympathie pour le régime démocratique. Aristote nous transmet des renseignements fournis par cette tradition au sujet de la *σεισαχθεία* (A. II., vi, 1), de la défense de Solon contre les accusations des oligarques (vii, 2), de l'attribution des classes à Solon (vii, 3), de l'impôt sous Pisistrate (xvi, 4) de quelques détails de la conjuration d'Harmodios et d'Aristogiton (xviii, 2 et 4-5), de la conduite des Athéniens envers les partisans d'Isagoras (xx, 3). Peut-être est-ce à cette œuvre qu'est dû le jugement porté sur Thémistocle et Aristide au chapitre xxiii, 3. Enfin c'est d'elle que vient une partie du récit sur les réformes d'Ephialte (xxv, 2 et 4) et peut-être les critiques dirigées contre les stratèges nobles (xxvi, 1). Les éléments qui reflètent la tendance démocratique, sont donc relativement nombreux dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Quel était le caractère de l'œuvre qui les a transmis à Aristote et à qui était due cette œuvre ? Ce sont des questions auxquelles il nous est impossible de répondre. Un certain nombre d'auteurs ont supposé que la source démocratique se confondait avec une Atthide ; mais rien ne nous autorise à cette assimilation. Androtion est écarté par ce seul fait que sa version de la *σεισαχθεία* reflétait une tendance toute différente de celle que nous donne la source démocratique d'Aristote ; et rien dans les fragments des autres Atthidographes ne nous montre qu'ils aient fait preuve de sentiments démocratiques bien nets ; au contraire ils nous ont transmis un assez grand nombre d'accusations violentes contre Cléon et Kléophon. D'autre part nous ne connaissons aucun démocrate qui se soit adonné à ce genre d'ouvrages à la fois historiques et politiques. Ceux des intellectuels du parti démocratique que nous connaissons (et nous en connaissons bien moins dans ce parti que dans

le parti oligarchique) semblent avoir consacré uniquement leur science à la politique active ; ils jugeaient sans doute que l'on agissait plus sûrement sur le peuple par des discours que par des ouvrages théoriques. Aussi les écrits politiques dus à des membres du parti démocratique ont-ils été sans doute assez rares ; et c'est ce qui nous explique que les auteurs postérieurs n'en citent expressément aucun fragment et que les traces que nous pouvons en deviner soient anonymes. Adcock¹ qui a reconnu l'influence de cette tradition dans une partie de l'histoire de Solon, place la composition de l'œuvre qui aurait été utilisée par Aristote, entre 410 et 360. Cette indication tout à fait large montre bien la difficulté de la recherche, et ce serait un travail vain que de tenter de déterminer d'une manière plus précise la date de composition et l'auteur de l'ouvrage démocratique qu'a utilisé Aristote ; nous devons nous contenter d'avoir constaté son existence.

Il n'en est pas de même pour les sources oligarchiques qu'emploie l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Il faut faire ici une distinction nécessaire et qui pourtant n'a pas encore été faite. En effet, tous les auteurs qui ont constaté dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* une tendance oligarchique, l'ont attribuée à l'influence d'une seule tradition ; mais quand il s'est agi de déterminer avec plus de précision à quelle fraction de parti oligarchique appartenait l'auteur de l'ouvrage suivi par Aristote, ils se sont trouvés en désaccord ; tandis que les uns² tenaient pour Critias, les autres attribuaient cette œuvre à Thérémène³ ou à un partisan de Thérémène plus ou moins connu⁴. C'est qu'en effet les éléments oligarchiques de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* présentent entre eux des disparates qui empêchent de les considérer comme formant un bloc, à moins d'admettre que la source que suivait ici Aristote cherchait à concilier les différentes tendances du parti oligarchique, ce qui

1. Adcock, *Klio*, 1912, XII, p. 13-16.

2. Th. Reinach, *Aristote ou Critias?* (Revue des Études grecques, 1891, IV, p. 143-158). — F. Dümmler, *Hermes*, 1892, XXVII, p. 260-280. — G. Gilbert, *Handbuch*, I (2^e éd.), p. xxxiii-xxxiv.

3. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, p. 161-169.

4. G. Busolt, *Hermes*, 1898, XXXIII, p. 73 en note ; et *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 606-609. — O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 282-292. — A. von Mess, *Rheinisches Museum*, 1908, LXIII, p. 382-384.

ne ferait que reculer le problème : car on devrait rechercher quelles étaient les sources de cette source. Tandis que certains fragments ne peuvent pas être attribués à Critias ou à quelqu'un de ses partisans ; il en est d'autres qui, tout en montrant une tendance oligarchique indéniable, sont cependant hostiles à Thérarmène et doivent par conséquent être attribués à une fraction du parti oligarchique autre que celle dont il était le chef. D'autre part les passages d'inspiration oligarchique dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* nous montrent une double manière de critiquer les institutions démocratiques : ou bien les oligarques attaquent les chefs du parti démocratique et dénigrent par des calomnies leurs réformes et les motifs qui les ont fait agir ; ou bien ils critiquent les institutions proprement dites en montrant ce qu'elles ont de défectueux, en présentant un tableau plus ou moins réel du bon vieux temps où régnait la *πάτρις πολιτεία* sous Dracon ou sous Pisistrate, enfin en exposant quelles réformes leur parti aurait faites sous les Quatre-Cents si on lui en avait laissé le temps ou sous les Trente si les oligarques extrêmes n'avaient pas compromis la situation. Il semble bien que ces deux méthodes correspondent à deux tendances différentes de l'oligarchie athénienne et soient l'écho de deux ouvrages ayant le même but, l'abaissement de la démocratie, mais employant des moyens assez différents, l'un agissant par des attaques directes et brutales contre les hommes, l'autre par une critique théorique et en apparence loyale des institutions. Si nous voulons distinguer les auteurs de ces deux ouvrages par des termes commodes, nous pourrions dire que le premier était un oligarque pamphlétaire et le second un oligarque doctrinaire. C'est de la recherche du caractère précis et de l'origine de ces deux œuvres que nous devons maintenant nous occuper. Ici nous avons des chances d'arriver à des résultats beaucoup plus précis que pour la source démocratique ; car nous avons un certain nombre de renseignements sur l'activité littéraire de quelques oligarques de marque ; et nous savons qu'une grande partie des écrivains et surtout des philosophes attiques avait une sympathie plus ou moins grande, mais cependant réelle, pour les tendances aristocratiques et oligarchiques. En outre, nous avons un exemple d'un de ces ouvrages dus aux oligarques athéniens dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* qui nous est parvenue dans le recueil des œuvres de Xénophon. Nous avons ainsi

un certain nombre d'éléments qui nous permettront d'arriver à un résultat très probable.

Si nous étudions tout d'abord l'ouvrage du pamphlétaire oligarchique, nous voyons qu'Aristote lui a sans doute emprunté tous les passages qui attaquent directement des individus : ce sont les accusations contre Solon ('A. II., vi, 2-3), la plus grande partie du récit sur Harmodios et Aristogiton (xviii), les critiques contre Clisthène (xx, 1 et xxii, 1), les attaques contre Aristide (xxiv, 1 et 3), la version donnée par Aristote de la réforme de l'Aréopage et la chronologie qui s'y rattache (xxv), enfin les renseignements concernant Damonides (xxvii, 4) et Anytos (xxvii, 5). En outre il est probable que c'est de cet ouvrage que provenaient les accusations contre les Alcéméonides qui ont amené Aristote à une certaine imprécision dans le récit de leur séjour à Delphes (xix, 4). Or un certain nombre de ces renseignements vont nous permettre de déterminer avec assez de vraisemblance quel est l'auteur et par conséquent quelle est la date de composition de cet ouvrage. En rapprochant le récit de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* sur Solon au chapitre vi, 2-3, de celui de Plutarque (*Solon*, xv, 6), Dümmler, ¹ suivant d'ailleurs Th. Reinach ², a été amené à attribuer à Critias l'origine des accusations qui y sont rapportées. D'autres indices nous montrent que les autres passages à allure de pamphlet que l'on retrouve dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* sont dus aussi à Critias. Tout d'abord nous savons que Critias, dans une de ses œuvres ³ que Müller suppose précisément être une *Ἀθηναίων Πολιτεία*, attaquait Thémistocle, Cléon, et peut-être aussi Ephialte et Cimon ⁴ (mais la tendance de ce dernier fragment n'est pas très nette). Les attaques personnelles contre tous les héros de la démocratie athénienne peuvent donc parfaitement lui appartenir. En outre Critias passait dans l'antiquité pour avoir été un bel esprit fort cultivé et ami des sophistes ; et la pointe qui est contenue dans la phrase sur Damonidès ⁴ doit provenir directement d'un de ses ouvrages.

1. F. Dümmler, *Hermes*, 1892, XXVII, p. 261-263. — Th. Reinach, *Aristote ou Critias ?* (Revue des Études grecques, 1891, IV, p. 143-158).

2. *Fragmenta historicorum graecorum*, éd. Müller, II, p. 68 sqq.

3. R. Lallier, *De Critiae tyranni vita ac scriptis* (Paris, Thorin, 1875), p. 144.

4. 'A. II., xxvii, 4: συμβουλευσάντος αὐτοῦ Δαμωνίδου τοῦ Οἰθησέν... διδόναι τοῖς πολλοῖς τὰ αὐτῶν,

Enfin il est un fragment du pamphlet oligarchique employé par Aristote qui doit lever toutes nos hésitations : c'est celui où Anytos est attaqué ('A. II., xxvii, 5). Nous avons vu que ce passage était nettement hostile à la démocratie, mais qu'en même temps il attaquait un ami de Thérarmène, un de ceux qui le soutenaient lors de l'établissement de Trente. Le plus naturel est donc d'attribuer ces attaques au rival le plus acharné de Thérarmène à ce moment, à Critias ; d'autant plus que, dans sa défense contre les accusations de Critias, Thérarmène reproche précisément à celui-ci le bannissement d'Anytos ¹. Nous avons donc de très fortes raisons d'attribuer à Critias la paternité du pamphlet oligarchique utilisé fréquemment par Aristote dans l'*Αθηναίων Πολιτεία*.

Nous devons maintenant tenter de déterminer à quel moment Critias a écrit l'ouvrage dont nous nous occupons. Nestle ² fait observer fort justement que les *Πολιτεία* de Critias doivent être postérieures à son exil en Thessalie (vers 405) ; car parmi elles se trouve une *Θεσσαλῶν πολιτεία*. Nous savons donc déjà que l'ouvrage doit se placer entre 406 et 403, date de la mort de Critias au combat de Munychie. Gilbert ³ suppose que Critias écrivit en 405 un mémoire pour gagner Lysandre à sa cause ; mais nous ne voyons nulle part de trace de ces discussions politiques entre Critias et Lysandre. Au contraire ce mémoire écrit par Critias peut se placer d'une façon fort vraisemblable dans le courant de l'année 403. En effet c'est à ce moment que Critias a eu besoin de défendre sa politique ; à l'intérieur, il lui a fallu se débarrasser par la force de l'opposition de Thérarmène, et ensuite il a dû solliciter de nouveau l'appui de Sparte contre les démocrates de Phylé. Il est donc assez vraisemblable que c'est à ce moment qu'il a composé un ouvrage attaquant à la fois les démocrates et les oligarques modérés. Il nous est difficile de dire si la publication de cet ouvrage se place avant la mort de Thérarmène ou après elle. Peut-être est-ce à cette dernière opinion qu'il convient de nous rallier en tenant compte du passage où Aristote parle d'attaques des Trente contre la mémoire de

1. Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 42 : οὐκ αὖ ἐδόξε μοι οὔτε Θρασύβουλον οὔτε Ἀνοτον οὔτε Ἀλκιβιάδην συγχεύειν.

2. W. Nestle, *Kritias eine Studie* (Neue Jahrbücher, 1903, XI, p. 93-94).

3. G. Gilbert, *Handbuch*, I (2^e éd.), p. xxxiii-xxxiv.

Théramène après la mort de ce dernier¹. Dans tous les cas, nous devons voir dans le pamphlet oligarchique utilisé en plusieurs endroits par Aristote, une œuvre due à Critias, destinée par lui à la défense de sa politique et publiée dans les premiers mois de 403, vraisemblablement entre la mort de Théramène (fin janvier 403) et le combat de Munychie (juin 403).

Les emprunts faits par Aristote à un ouvrage oligarchique doctrinaire sont plus nombreux que ceux qu'il a faits au pamphlet de Critias. Ils comprennent à peu près tous les passages où se montre une étude presque théorique de la constitution athénienne et de son fonctionnement. C'est à cet ouvrage que nous devons rapporter tous les passages favorables au gouvernement de l'Aréopage ('A. II. III, 6 ; VIII. 2-4 ; XXIII, 1), la critique de l'obscurité des lois de Solon (IX, 2), la tendance favorable à Pisisstrate dans l'histoire de sa tyrannie (XVI, 1-3 ; 5 ; 7-9), peut-être un des jugements sur Aristide (XXVIII, 2) et l'explication de la puissance des démagogues au v^e siècle (XXVI, 1), la plus grande partie du récit du gouvernement des Quatre-Cents (XXIX, 2-3 ; XXX-XXXII, 1) avec la prétendue constitution de Dracon (IV), qui n'est qu'un appendice ajouté à ce récit, enfin la peinture du rôle de Kléophon (XXVIII, 3 ; XXXIV, 1) et tout l'exposé de la domination des Trente (XXXIV, 3-XXXVIII) et du rétablissement de la démocratie (XXXIX-XL). En général le ton de cet ouvrage devait être fort modéré ; car, dans tous les éléments qu'il a fournis à l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*, on ne trouve pas d'attaques contre une personne si ce n'est contre Kléophon ; et ce dernier fait s'explique parce que Kléophon fut l'adversaire le plus dangereux de Théramène, celui qui chercha toujours à lui arracher le masque de démocrate dont il se couvrait.

Nous avons vu que tous les passages empruntés par Aristote à cet oligarque doctrinaire nous le montrent favorable aux idées que défendait Théramène. Mais le seul fait qu'il est impossible de séparer des éléments fournis par cet ouvrage les renseignements concernant le rétablissement de la démocratie en 403, nous empêche d'attribuer sa composition à Théramène, comme le voudrait Wilamowitz². Nous devons donc chercher l'auteur

1. 'A. II., XXXVII, 2 : *πρέσβεις δὲ πέμψαντες εἰς Λακεδαιμόνα τοῦ τε Θερამένου κατηγόρου*.

2. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 161-169. —

de cet ouvrage parmi les partisans de Théràmène qui ont vécu après 403 ¹. Nous devons avant tout nous dire qu'il est absolument impossible d'arriver à un résultat certain au sujet de cet auteur ; en particulier, nous ne pourrons pas savoir quel est son nom, et son ouvrage restera toujours anonyme. Mais nous pourrions tout au moins deviner à quel homme d'État l'oligarque doctrinaire, source d'Aristote, se rattachait plus particulièrement. Attribuer la composition de cet ouvrage à Archinos lui-même, comme le fait Busolt ², est assez peu vraisemblable ; car Archinos, nous l'avons vu, y était vivement loué, ce que celui-ci n'eût sans doute pas fait avec tant de netteté s'il en avait été l'auteur. Von Mess ³ voit dans l'auteur de cet ouvrage un partisan de Rhinon, personnage assez peu connu et dont la mention au chapitre xxxviii, 3 ⁴ ne s'expliquerait que par les sympathies de la source d'Aristote. Cette hypothèse n'est nullement convaincante ; car Aristote nous dit ensuite que Rhinon, qui d'ailleurs fit partie du collège des Dix, fut nommé stratège aussitôt après le rétablissement de la démocratie, ce qui donne une raison pour le citer en ce passage. Mais l'idée de von Mess, bien qu'erronée, nous indique la voie à suivre : l'homme politique préféré de l'oligarque doctrinaire doit être un modéré cité par Aristote sans raison apparente. Or il n'en est qu'un seul qui remplisse cette condition ; c'est Phormisios qui, au chapitre xxxiv, 3, est précisément cité uniquement comme ami de Théràmène ⁵. C'est la seule mention qui nous en soit faite par Aristote ; mais nous avons d'autre part des renseignements qui nous montrent qu'il devait être un homme sympathique à notre oligarque doctrinaire. Nous savons, par l'ὑπόθεσις du discours xxxiv de Lysias, qu'il avait proposé

D'ailleurs Wilamowitz-Moellendorff nous fait observer (*Aristoteles und Athen*, II, p. 123) qu'en 411 le parti oligarchique ne semble pas songer encore à rétablir l'autorité de l'Aréopage, comme il le fera sous les Trente et comme les sources d'Aristote le souhaitent.

1. B. Keil, *Die solonische Verfassung...*, p. 201.

2. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, III, 2^e partie, p. 606-609 ; et *Hermes*, 1898, XXXIII, p. 73, note 1.

3. A. von Mess, *Rheinisches Museum*, 1908, LXIII, p. 382-384.

4. 'A. II., xxxviii, 3 : ἄλλους εἶλοντο δέκα τοὺς βελτίστους εἶναι δοκοῦντας... προειστήκεισαν δ' αὐτῶν μάλιστα Ῥίνων τε ὁ Παιανιεύς καὶ Φάβυλλος ὁ Ἀχερδόουσιος.

5. 'A. II., xxxiv, 3 : ὧν ἦν μὲν καὶ Ἀρχίνος καὶ Ἄνωτος καὶ Φορμίσσιος καὶ ἕτεροι πολλοί, προειστήκει δὲ μάλιστα Θηραμένης.

après le rétablissement de la démocratie, de n'accorder de droits politiques qu'aux possesseurs de terre¹, et Lysias, dans le fragment de discours qui nous a été conservé, l'accuse nettement d'avoir des tendances oligarchiques². Un tel homme, auteur d'un projet de constitution à tendances oligarchiques modérées, devait être sympathique à l'oligarque doctrinaire qui a inséré dans son œuvre plusieurs projets analogues. Et nous comprenons en même temps pourquoi Aristote a accepté si aveuglément beaucoup des renseignements de cet ouvrage ; nous avons vu que la sympathie commune d'Aristote et de sa source pour les idées de Thérarmène expliquait en partie ce fait ; maintenant nous voyons que Phormisios et ses partisans songeaient à un État gouverné uniquement par des paysans, forme de gouvernement à laquelle Aristote est favorable (*Politique*, 1292 b, 25-34 ; 1318 b 6-16 et 26-38). Nous sommes donc amenés à attribuer l'ouvrage doctrinaire qui est une des sources d'Aristote, à un oligarque rallié à la démocratie, mais admirateur de Thérarmène et se rattachant au groupe dont Phormisios était le chef.

Dès lors nous pouvons déterminer avec assez de vraisemblance la date de composition de l'ouvrage dont il s'agit. La date de 392 à 390, proposée par Seeck et von Mess³, est trop récente et ne rend pas compte du caractère de l'ouvrage. En effet, à partir de 400, les discussions sur la constitution semblent closes pour une assez longue période ; la proposition de Phormisios semble être la dernière de ce genre. Vers 390, un ouvrage, semblable à ce que devait être celui dont nous nous occupons, n'aurait donc eu à peu près aucun intérêt. Au contraire, peu après 403, il se comprend fort bien ; il est dans la littérature politique la contre-partie de ce qu'est le discours xxxiv de Lysias dans l'éloquence politique ; il cherche à défendre les idées de Phormisios que Lysias cherche à combattre. Nous avons donc le droit de placer la com-

1. Lysias, xxxiv, ὑπόθεσις : Φορμισίος τις τῶν συγκατελήθοντων μετὰ τοῦ δήμου γνώμην εἰσηγήσατο, τοὺς μὲν φεύγοντάς κατέειπεν, τὴν δὲ πολιτείαν μὴ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς τὴν γῆν ἔχουσιν παραδοῦναι.

2. Lysias, xxxiv, 2 : θαυμάζω... ὁμῶν τῶν ἀριστομένων, ὅτι πάντων ἴσος ἐπιλησμονέστατοι ἢ πάσχειν ἐτοιμώτατοι κακῶς ὑπὸ τοιούτων ἀνδρῶν, οἳ τῇ μὲν τῷ γὰρ τῶν ἐκ Πειραιῶς προχρημάτων μέτεσθον, τῇ δὲ γνώμῃ τῶν ἐξ ἁπτοῦ.

3. O. Seeck, *Klio*, 1904, IV, p. 282-292. — A. von Mess, *Rheinisches Museum*, 1908, LXIII, p. 382-384.

position de l'ouvrage doctrinaire auquel a recours Aristote, entre 403 et 400.

Nous avons vu, en examinant chacune des périodes étudiées par Aristote, comment il emploie les diverses traditions dont nous venons de préciser la nature. Lorsque plusieurs versions se présentent à lui, il cherche à les unir et à les concilier : tantôt (c'est le cas le plus rare) il expose les théories différentes sans se prononcer entre elles, tantôt il emprunte aux unes et aux autres des éléments pour former son propre récit. Dans ce dernier cas, le plus souvent, il y a une version privilégiée à laquelle Aristote se contente de faire subir des modifications de détail par des emprunts faits aux versions concurrentes ; et généralement, cette version privilégiée, quand se trouvent en présence un ouvrage oligarchique et un ouvrage démocratique, est celle de la tradition oligarchique. Plus Aristote avance dans son exposé, plus il se fie à cette dernière source qui à la fin ne présente plus que de très rares traces de mélange avec un ouvrage différent. Mais c'est tout au moins une tentative d'impartialité fort louable qui amène Aristote à tenter cette fusion entre les théories diverses qu'il rencontre et à ne pas se fier exclusivement à une seule. On voit tout ce que cette méthode peut amener de disparates et même d'erreurs dans l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Et pourtant c'était la seule qui fût possible, du moment qu'Aristote n'avait recours qu'à des historiens et le plus souvent à des historiens ayant une arrière-pensée politique, et qu'il n'allait jamais consulter lui-même les documents originaux.

Cette méthode a même sa répercussion sur la forme de l'ouvrage. Des obscurités dans l'exposition sont dues à ce que les deux versions fondues par Aristote, ne forment pas un tout cohérent ; parfois, se trouvant en présence de deux traditions d'égale force, Aristote s'est abstenu de parler du fait controversé et il en résulte une lacune qui nous étonne. Enfin dans certains cas, les deux versions contraires sont exposées si maladroitement qu'Aristote semble se rallier à une théorie qu'il veut au contraire combattre (A. II, VII, 3), ou qu'il attribue aux deux versions une opinion qui en réalité ne convient qu'à une seule (VI, 2 ; XVIII, 4-5 ; XXXIV, 1). Ces gaucheries de forme ne sont que des conséquences naturelles de la méthode d'exposition qu'emploie Aristote.

La conclusion à laquelle nous sommes arrivés doit nous amener à avoir sur la valeur historique de l'Ἀθηναίων Πολιτεία une opinion fort prudente. En effet l'ouvrage d'Aristote ne doit pas être considéré comme une source première, toujours il nous transmet des renseignements qui ont été recueillis par d'autres. Par conséquent, pour tous les faits nouveaux que nous apprend l'Ἀθηναίων Πολιτεία, il ne faut pas nous en tenir à sa simple affirmation; par lui-même, Aristote ici n'a aucune autorité; il ne vaut que parce qu'il nous transmet les résultats des travaux de ses prédécesseurs. Il est donc absolument nécessaire de rechercher en chaque passage de quelle tradition s'inspire Aristote. Et quand nous savons quelle est cette tradition, il faut comparer le récit avec tous les renseignements qui peuvent nous avoir été transmis par d'autres auteurs ou directement par les documents anciens. Et en outre cette comparaison doit être faite dans le plus grand détail; car, avec la méthode de composition qu'emploie Aristote, on ne peut jamais être sûr qu'un passage reflète une tendance unique et qu'un détail étranger ne se soit pas introduit dans le récit principal. Ce n'est donc qu'après une vérification minutieuse et prudente de chacune des affirmations de l'Ἀθηναίων Πολιτεία que l'on peut tenir compte de cet ouvrage. Nous sommes donc bien loin de l'enthousiasme aveugle qui faisait accepter sans grand contrôle tous les renseignements nouveaux qu'apportait l'Ἀθηναίων Πολιτεία parce qu'ils étaient garantis par le nom vénéré d'Aristote. Mais l'Ἀθηναίων Πολιτεία n'en est pas moins précieuse pour nous; car elle continue sur bien des questions à nous donner des renseignements nouveaux; et d'autre part elle nous permet d'avoir une idée plus complète de la littérature politique d'Athènes à la fin du v^e siècle.

Une étude de l'Ἀθηναίων Πολιτεία telle que nous l'avons faite peut nous aider à comprendre la composition de cet ouvrage. Nous avons vu qu'il est impossible d'en nier l'origine aristotélicienne, et que même les passages les plus contestables ne peuvent être le résultat d'interpolations. Comment se fait-il donc que des erreurs, des contradictions, des fautes purement formelles s'y rencontrent aussi souvent? Certains auteurs, comme F. Cauer et Whibley¹ rejettent la responsabilité de ces

1. F. Cauer, *Hat Aristoteles...?* p. 34-37. — L. Whibley, *Classical Review*, 1891, V, p. 223.

défauts sur un élève d'Aristote : le maître aurait indiqué à un de ses disciples la méthode de travail et le sujet à étudier ; mais l'élève aurait été au-dessous de sa tâche ; de là viendraient les caractères particuliers de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Mais cette hypothèse ne nous avance en rien ; car, comme le fait observer Gilbert ¹, il est vraisemblable qu'Aristote dans le recueil des *Πολιτείας*, s'était réservé celle d'Athènes qui était la plus importante, et en outre c'était lui le directeur responsable du travail ² ; et son premier devoir était de surveiller les résultats des recherches de ses élèves. C'est lui faire bien peu d'honneur que lui prêter une telle négligence. Il faut chercher autre part la raison des faiblesses de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία*. Peut-être, comme le suppose Gilbert ³, certaines omissions s'expliquent par ce fait que les *πολιτείας* et la *συναγωγή τῶν νόμων* devaient se compléter. Mais la principale explication réside dans ce fait que l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* est inachevée, comme l'ont remarqué Keil et Gilbert ⁴. Nous avons vu que les indices chronologiques que l'on en peut tirer, placent sa composition tout à fait à la fin de la vie d'Aristote. Peut-être la rédaction que nous en possédons, fut-elle même écrite pendant la guerre lamiaque, alors qu'Aristote, exilé à Chalcis, pouvait plus difficilement vérifier les renseignements de ses sources et était ainsi amené à accepter un peu à la légère certaines de leurs affirmations. Rien ne nous oblige à croire que l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* ait été publiée du vivant d'Aristote ; il est permis de croire plutôt que cette publication est le fait des disciples qui l'ont faite après la mort du maître et peut-être avec une arrière-pensée politique. Une dernière révision eût sans doute fait disparaître les disparates et unifié les tendances

1. G. Gilbert, *Handbuch*, I (2^e éd.), p. xi.

2. Évidemment, comme l'a fort justement fait observer Usener (*Preussische Jahrbücher*, 1884, LIII, p. 16-25), le travail en commun a toujours été la règle dans l'école aristotélécienne. Mais sa conséquence naturelle était une surveillance de tous les instants exercée par le maître sur les travaux des disciples ; et d'ailleurs un historien tel qu'Aristote (car c'est au fond surtout cela qu'il fut) devait presque fatalement ne pas se désintéresser de la constitution d'Athènes.

3. G. Gilbert, *Handbuch*, I (2^e éd.), p. xxix.

4. B. Keil, *Die solonische Verfassung...*, p. 50-53 et 194-198. — G. Gilbert, *Handbuch*, I (2^e éd.), p. xi.

diverses qui apparaissent encore. Rühl ¹ dit que le livre pourrait être regardé comme l'œuvre d'un dilettante ou d'un écolier si on le jugeait d'après les mêmes règles que beaucoup d'autres œuvres antiques. Mais c'est précisément ce qu'il ne faut pas faire; l'*Ἀθηναίων Πολιτεία* n'est pas une œuvre comme une autre; elle a été publiée avant d'être prête à être livrée aux critiques du public et c'est ce qui nous force à être prudents quand nous voulons la juger.

L'*Ἀθηναίων Πολιτεία* n'est pas un ensemble de notes réunies après un cours parlé; les traces tout à fait visibles du travail de documentation s'opposent à ce que nous adoptions cette idée. Aristote, en la composant, faisait un ouvrage destiné à être publié: sans doute de nouvelles réflexions et des ouvrages plus récents l'avaient-ils ramené aux études de constitutions particulières qui avaient précédé le cours qui est à l'origine de la *Politique*. C'est une hypothèse tentante, bien que hasardeuse, de supposer qu'il cherchait maintenant à atteindre un cercle moins étroit que celui de ses disciples. Sur ces entrefaites, au moment où le travail de recherches proprement dites était terminé, survint la mort d'Alexandre, puis l'exil d'Aristote à Chalcis. C'est sans doute là qu'il rédigea l'ouvrage que nous possédons; ce n'est qu'une mise au net de ses documents et des résultats de son étude, qu'une première rédaction de ce qu'aurait été l'ouvrage définitif. Nous nous expliquons ainsi les disparates qui apparaissent encore, les contradictions même qui se font jour malgré tout. Aristote eût évidemment revu, poli son œuvre avant de la donner au public à qui elle avait toujours été destinée; dans les passages où nous voyons maintenant des traditions accolées, il eût choisi une version ou expliqué son incertitude (c'est déjà ce que nous entrevoyons en divers endroits, aux chapitres III, 3; VI, 2); mais la mort ne lui en laissa pas le temps. Ses disciples, peut-être par soin pieux, peut-être par arrière-pensée politique, publièrent l'œuvre telle qu'ils la trouvèrent dans les papiers du maître. Œuvre posthume, mais destinée au grand jour, elle est un peu, dans les œuvres historiques grecques, ce

1. F. Rühl, *Ueber die Schrift vom Staate der Athener* (Rheinisches Museum, 1891, XLVI, p. 426): « Dilettantismus und Schülerhaftigkeit konnte man dem Buche nachsagen wenn man es mit demselben Massstabe mass, den man an so viele andere Autoren anzulegen gewohnt ist. »

qu'est l'*Énéide* dans la poésie latine : l'ébauche déjà fort travaillée d'un livre interrompu par la mort.

Devons-nous regretter cet état inachevé de l'Ἀθηναίων Πολιτεία ? Il ne le semble pas ; une dernière révision eût sans doute fait disparaître les contradictions ; mais, étant donné la méthode d'Aristote, elle n'eût laissé qu'un récit assez banal. A ce dernier travail, l'œuvre aurait peut-être gagné de la limpidité, mais elle aurait certainement perdu beaucoup de son intérêt.

INDEX DES CITATIONS

Andocide, I, <i>Sur les Mystères</i> , 88.....	18
— — — 94.....	71
— — — 97.....	40
— — — 107.....	63, 73
— II, <i>Sur la paix</i> , 7.....	73
Androtion, fr. 5.....	57
Antiphon, v, <i>Sur le meurtre d'Hérode</i> , 68.....	66
Apollodore, <i>Bibliothèque</i> , III, 15, 1, 6.....	24
Aristophane, <i>Lysistrata</i> 273 (scholie).....	56
— <i>Grenouilles</i> , 706 (scholie).....	53
Aristote, <i>Rhétorique</i> , 1400 b, 19-22.....	110
— 'A. II., I.....	2-3, 4
— II.....	19
— III..... 2, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 28, 121, 127	
— IV..... II, 4, 9, 99-113, 121	
— V..... 14, 19, 28	
— VI.... 12, 13, 16, 19, 27, 28, 116, 119, 121, 127	
— VII..... 20, 21, 28, 116, 124	
— VIII..... II, 20, 21, 24, 121	
— IX..... 12, 26, 27, 28, 95, 121	
— X..... 12, 14	
— XI..... 27, 28	
— XII..... 17, 26, 28	
— XIII..... 3, 22, 31, 39, 52	
— XIV-XVII..... 31-33	
— XIV..... 4, 29, 33, 36, 40	
— XV..... 32, 33	
— XVI..... 39, 40, 41, 42, 45, 116, 121	
— XVII..... 33, 36, 37, 38	
— XVIII..... 28, 42-51, 116, 119, 124	
— XIX..... 33, 34, 35	
— XX-XXI..... 53-56	
— XX..... 43, 56, 116, 119	

—	XXI	53, 54
—	XXII	II, 22, 54, 55, 56, 57, 103, 119
—	XXIII	59, 60, 116, 121
—	XXIV	59, 66-68, 119
—	XXV	II, 10, 61-66, 73 116, 119
—	XXVI	38, 68, 116, 121
—	XXVII	67, 70, 119-120
—	XXVIII	59, 69, 86, 92, 121
—	XXIX	76-81, 109, 121
—	XXX-XXXI	77, 82-85, 108, 121
—	XXX	82-85
—	XXXI	77, 80
—	XXXII	52, 74, 77, 82-85, 121
—	XXXIII	74, 75, 86, 112
—	XXXIV	71, 76, 88, 89, 92, 95, 121, 122, 124
—	XXXV	94, 111, 121
—	XXXVI	95, 121
—	XXXVII	93, 121
—	XXXVIII	94, 121, 122
—	XL	95, 121
—	XLI	7, 52, 64, 95, 112
—	LIV	III
—	LVI	17
—	LXI	III
—	LXII	III
—	<i>Politique</i> 1268 a, 6-14	67
—	— 1274 a, 1-2	8
—	— 1274 a, 15-17	23, 24
—	— 1274 b, 15-18	101
—	— 1275 b, 36-37	52, 53
—	— 1281 b, 32-33	22, 24
—	— 1284 b, 15-19	55
—	— 1286 a, 30-33	97
—	— 1292 b, 25-34	123
—	— 1297 a, 26-35	84
—	— 1298 a, 10-17	107
—	— 1298 b, 8-9	23
—	— 1304 a, 20	61
—	— 1310 b, 33	6
—	— 1311 b, 36	46
—	— 1315 b, 30-34	32, 33
—	— 1318 b, 16-38	123

—	1319 <i>b</i> , 19-24	54
Athénée, xv, 695 A		42, 48
Cicéron, <i>Ad Atticum</i> , vii, 11		18
— <i>De Re publica</i> , ii, 1, 2		101
Critias	19, 63, 119-121	
Démosthène, ix, <i>Trois. Philipp.</i> , 44		40
— xxi, <i>Contre Midias</i> , 144		34
— — 144 (scholie)		34
— xxiv, <i>Contre Timocrate</i> , 149		18
[Démosthène], xvii, <i>Sur le traité avec Alex.</i> , 15		18
— lix, <i>Contre Néeëre</i> , 75		21
Denys d'Halicarnasse, <i>Antiq. Rom.</i> , v, 65		16
— — — vii, 68		18
Dinarque, i, <i>Contre Démosthène</i> , 71		107
Diodore de Sicile, x, 17	42, 44, 45	
— — xi, 77		66
— — xiii, 52		90
— — xiii, 64		71
— — xiv, 3		92
— — xiv, 4		94
— — xiv, 32		94
Diogène Laerce, i, 62		30
— — i, 74		103
Dion Chrysostome, 31, 70		18
Eschine, ii, <i>Sur l'ambassade</i> , 76	90, 91	
— — 173-176		73
Eschyle, <i>Euménides</i> , 681		24
Harpocraton, s. v. συγγραφεῖς		76
Hellanikos, fr. 82		24
<i>Heraclidis epitoma</i> , 6		43
[Hérode], περὶ πολιτείας		96
Hérodote, i, 29		4
— i, 60		33
— i, 62		32
— v, 55		42
— v, 62	34, 35	
— v, 66		54
— v, 70-71	3, 4, 6	
— v, 72		56
— v, 94		37
— vi, 123		42
— vii, 144		58

—	viii, 41.....	60
—	viii, 44.....	103
Hypéride,	<i>Contre Philippiès</i> , 3.....	45
Isocrate,	vii, <i>Aréopagitique</i>	9, 24
—	— (argument).....	64
—	xii, <i>Panathénaïque</i> , 145.....	23
—	— 259.....	18
—	xv, <i>Antidose</i> , 232.....	34
—	xvi, <i>Sur l'attelage</i> , 25-26.....	35
<i>Inscriptions.</i>	Michel, <i>Recueil</i> , 78.....	110
—	— — 597.....	69
—	— — 1317.....	18
—	SIG ² , 646.....	67
—	CIA, i, 433.....	69
—	CIA, i, 61 et iv, i, 18.....	110
Justin.,	ii, 9.....	45
Kleidémos,	fr. 24.....	32
Kratéros,	fr. 5.....	63
Lysias,	x, 15-18... ..	17
—	xii, 58.....	93
—	xii, 73.....	92
—	xiii, 8-9.....	90
—	xiii, 12.....	92
—	xxx, 2.....	110
—	xxx, 8.....	82
—	xxx, 10-13.....	92
—	xxx, 11.....	110
—	xxx, 14.....	110
—	xxx, 26.....	110
—	xxxiv (argument).....	122-123
—	xxxiv, 2.....	123
[Lysias],	xx, <i>Pour Polystratos</i> , 1-2.....	80
—	— — 13.....	82
Marbre de Paros,	époque 40.....	4, 30
Métagénès,	fr. 10.....	71
Phanodémos,	fr. 15.....	9
Philochore,	fr. 17.....	9
—	70.....	35
—	117.....	90
—	118.....	90
—	121.....	88
—	122.....	76

Platon, <i>Apologie</i> , 32 B.....	89
— — 82 C.....	71
— <i>République</i> , 558 A.....	57
— — 566 A.....	18
— <i>Lois</i> , 648 D.....	18
[Platon], <i>Axiochos</i> , 365 D.....	101
— — 368 D.....	65, 89
— <i>Hipparchos</i>	45
— — 229 C-D.....	45
Plutarque, <i>Solon</i> , 11.....	3, 103
— — 12.....	6, 36
— — 15.....	13, 15, 119
— — 17, 18.....	101, 110
— <i>Comp. de Solon et Poplicola</i> , 4.....	36
— <i>Périclès</i> , 4.....	70
— — 9.....	70
— — 10.....	65
— <i>Aristide</i> , 1.....	63
— — 5.....	63
— <i>Thémistocle</i> , 4.....	58
— — 10.....	61
— <i>Lysandre</i> , 15.....	93
— <i>Caton l'Ancien</i> . 24.....	37
— <i>Coriolan</i> , 14.....	71
— <i>De sera numinis vindicta</i> , 549 A.....	2
— — 558 C.....	40
Polybe, II, 10.....	36
— II, 41.....	36
Polyen, I, 21.....	40
— I, 25.....	103
Pollux, IX, 61.....	105
Satyros, <i>Enripide</i> (<i>Oxyrr. Pap.</i> IX).....	28
Strabon, XIII, p. 599.....	103
Suidas, s. v. Πιπταχός.....	103
— s. v. Σόλων.....	30
Thucydide, I, 14.....	58
— I, 20.....	49
— I, 126.....	3, 6
— II, 13.....	67
— II, 24.....	73
— II, 46.....	67
— II, 60.....	50

—	vi, 54-59.....	42
—	vi, 54.....	41, 43
—	vi, 55.....	37, 44
—	vi, 56.....	46, 47, 48
—	vi, 57.....	49
—	vi, 58.....	41, 48
—	viii, 65.....	81
—	viii, 67.....	75, 78, 79
—	viii, 68.....	52, 74, 79
—	viii, 69.....	78
—	viii, 70.....	85
—	viii, 86.....	84, 108
—	viii, 90-91.....	85
—	viii, 93.....	84
—	viii, 95-96.....	74
—	viii, 97.....	75
Xénophon, <i>Helléniques</i> , i, 7, 1-3.....		88
—	— i, 7, 9.....	88
—	— i, 7, 32.....	88
—	— i, 7, 34.....	88
—	— i, 7, 35.....	92
—	— ii, 2, 15.....	90
—	— ii, 2, 21.....	93
—	— ii, 3, 2.....	93
—	— ii, 3, 14-15.....	93
—	— ii, 3, 42.....	120
—	— ii, 4, 43.....	96
—	<i>Mémoires</i> , i, 1, 18.....	89

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	I-VII
Accueil fait à l'Ἀθηναίων Πολιτεία lors de sa découverte ; p. I-II. — Authenticité et date de l'œuvre ; p. II-IV. — Méthodes diverses d'étude ; p. IV-V. — Nécessité d'étudier la méthode même d'Aristote ; p. V. — Plan à adopter ; p. VI-VII.	
Chapitre I. ATHÈNES AVANT SOLON.....	I-10
Documents existant à l'époque d'Aristote ; p. I. — La méthode des σημεία et ses applications, p. 2. — Les questions de date : Cylon ; p. 2-4. — Indifférence relative d'Aristote à la chronologie, p. 4-5. — La méthode étymologique dans l'étude de l'archontat ; p. 5-8. — Mélange de la tradition antidémocratique et de la tradition démocratique au sujet de l'Aréopage, p. 8-10.	
Chapitre II. SOLON.....	11-27
Sources : poésies, lois, hypothèses d'historiens ; p. 11-12. — Date de la σεισάχθεια ; p. 12-13. — Caractère modéré de Solon d'après ses poésies ; p. 13-14. — Caractère révolutionnaire de la σεισάχθεια ; p. 14-19. — Accusations contre Solon ; union de tendances diverses ; p. 19-20. — Influence des institutions du IV ^e siècle : les classes ; p. 20-21. — La nomination des archontes ; p. 21-24. — Tendance modérée dans les fonctions de l'Aréopage ; p. 24-25. — Méthode d'Aristote dans l'histoire de Solon (σημεία, méthode de conciliation) ; p. 25-27.	
Appendice I. Remarques sur la littérature biographique péripatéticienne.....	28
Chapitre III. LA TYRANNIE.....	29-51
Les questions chronologiques elles-mêmes traitées par la méthode de conciliation ; l'archontat de Solon ; p. 29-31. — Chronologie du règne de Pisistrate ; p. 31-33. — Hérodote et la tradition du IV ^e siècle concernant les Alcéméonides ; p. 34-35. — L'idée d'Aristote sur le caractère de Solon et la guerre de Mégare ; p. 35-37. — Les fils de Pisistrate ; p. 37-39. — Union des sources dans l'exposé du régime ; p. 39-42. — Harmodios et	

Aristogiton ; p. 42-51. — La méthode dans l'histoire de la tyrannie ; fusion avec prépondérance des éléments hostiles à la démocratie, p. 51.	
Chapitre IV. UN SIÈCLE DE DÉMOCRATIE (510-411).....	52-72
La réforme de Clisthène ; exposé théorique incomplet et obscur ; p. 52-54. — Hérodote, source principale ; mais introduction d'éléments favorables à Clisthène ; p. 54-55 — et parfois aussi d'éléments favorables ; p. 55. — L'ostracisme ; p. 56-57. — L'influence platonicienne ; p. 57. — L'anecdote sur la construction de la flotte ; p. 57-58. — Aristide jugé d'après deux tendances différentes ; p. 58-60. — La prépondérance de l'Aréopage ; p. 60-61. — La réforme d'Ephialte : impossibilités chronologiques du récit ; p. 61-63. — Impossibilités juridiques ; p. 63-64. — Tendance oligarchique du récit sur Thémistocle ; p. 64. — Traces de vocabulaire démocratique ; p. 64-65. — La mort d'Ephialte ; p. 65-66. — Le chapitre xxv n'est qu'une mosaïque ; p. 66. — La liste des fonctionnaires ; p. 66-67. — L'origine de la force des démagogues ; p. 68-69. — La politique de Périclès ; p. 69-70. — Anytos, p. 70-71. — Prépondérance des tendances oligarchiques ; p. 72.	
Appendice II. Aristote et Andocide.....	73
Chapitre V. LES QUATRE-CENTS.....	74-87
Acceptation ou omission volontaire de détails donnés par Thucydide ; p. 74-75. — Les συγγραφεῖς ; p. 75-76. — L'amendement de Kléitophon ; tendance du récit ; p. 76-77. — L'assemblée de Colone et l'expulsion du Conseil ; p. 77-78. — Le Conseil des Quatre-Cents ; p. 78-80. — Les καταλογεῖς ; p. 80-81. — Les Cinq-Mille ; p. 81-83. — Les projets de constitution ; p. 83-85. — La paix à tout prix ; p. 85-86. — La tendance favorable à Thérarmène ; p. 86. — Légère modification de la méthode : les documents cités, p. 87.	
Chapitre VI. LA FIN DE LA GUERRE DU PÉLOPONÈSE ; LES TRENTE	88-98
L'affaire des Arginusés ; p. 88-89. — Kléophon et les propositions de paix de 406 ; p. 89-91. — La diobélie ; p. 91. — La condamnation de Kléophon ; p. 91-92. — L'établissement des Trente ; p. 92-93. — L'envoi de la garnison spartiate ; p. 93-94. — L'histoire des Trente et l'histoire de Solon ; p. 94-95. — Éloges accordés aux Dix ; p. 95. — Éloges accordés à Archinos ; p. 95-96. — L'éloge de la modération du peuple est une critique détournée de certains démocrates ; p. 96. — Raisons du jugement personnel d'Aristote au chapitre xli, 2 ; p. 96-97. — La méthode d'Aristote est la même que dans les chapitres précédents, p. 98.	

Chapitre VII. DRACON.....	99-113
Double problème ; authenticité ou falsification ; origine aristotélicienne ou intrusion ; p. 99-100. — Tentatives de conciliation ; p. 100-101. — Le silence des auteurs ; p. 101-102. — Les stratèges ; p. 102-104. — Le Conseil ; p. 104. — Les classes censitaires ; p. 105. — La monnaie ; p. 105. — L'ὀστία ἐλευθέρων ; p. 106. — Le mode de désignation des magistrats ; p. 106. — Le roulement ; p. 106-107. — Les dispositions concernant les enfants ; p. 107. — Les dispositions concernant les dettes ; p. 107-108. — Rapports avec la constitution des Quatre-Cents ; p. 108-109. — La falsification date de 409-8 ; p. 109-110. — La tendance oligarchique modérée ; p. 111. — L'origine aristotélicienne ; p. 111-113.	
CONCLUSION.....	114-128
Les sources : Hérodote, Thucydide, les Athidographes ; p. 114-115. — Les sources à but politique ; recherche d'une conciliation ; p. 115-116. — La source démocratique ; elle restera toujours de nature imprécise ; p. 116-117. — Nécessité de distinguer deux traditions oligarchiques : doctrinaire et pamphlétaire ; p. 117-119. — Le pamphlet oligarchique : il est dû à Critias et date de 403 ; p. 119-121. — L'ouvrage doctrinaire : il est dû à un partisan de Phormisios et a été composé entre 403 et 400 ; p. 121-123. — La méthode d'Aristote ; p. 123-124. — Influence de la méthode sur la forme ; p. 124-125. — Valeur historique de l'ouvrage ; p. 125-127. — L'Ἀθηναίων Πολιτεία est une œuvre inachevée ; p. 127-128.	
<i>Index des citations</i>	129-134



ÉTUDES
SUR LA LITTÉRATURE
PYTHAGORICIENNE

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

ÉTUDES
SUR LA LITTÉRATURE
PYTHAGORICIENNE

PAR

Armand DELATTE

ÉLÈVE DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
MEMBRE ÉTRANGER DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES



PARIS

LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION, ÉDITEUR

ÉDOUARD CHAMPION

5, QUAI MALAQUAIS, 5

1915

Téléphone : Gobelins 28-20

Cet ouvrage forme le 217^e fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études.

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES
DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES

DEUX CENT DIX-SEPTIÈME FASCICULE

ÉTUDES SUR LA LITTÉRATURE PYTHAGORICIENNE

PAR

ARMAND DELATTE

ÉLÈVE DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
MEMBRE ÉTRANGER DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES



PARIS
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION
ÉDOUARD CHAMPION
5, QUAI MALAQUAIS

1913

Les études que j'ai réunies dans ce volume sont de deux espèces : les unes sont destinées à reconstituer quelques monuments de la littérature pythagoricienne ; les autres à préciser certaines étapes de l'évolution de la doxographie, plus spécialement des doctrines arithmologiques. Les unes et les autres serviront de préparation à une publication des fragments des Pythagoriciens.

Athènes, février 1913.

A. D.

Sur l'avis de M. D. SERRUYS, directeur-adjoint des conférences de philologie grecque, et de MM. DESROUSSEAUX et HAUSSOULLIER, commissaires responsables, le présent mémoire a valu à M. Armand DELATTE le titre *d'élève diplômé de la Section des sciences historiques et philologiques de l'École pratique des Hautes Études*.

Paris, le 21 juin 1914.

Le Directeur de la Conférence,

Signé : D. SERRUYS.

Les Commissaires responsables,

Signé : A. M. DESROUSSEAUX,

B. HAUSSOULLIER.

Le Président de la Section,

Signé : L. HAVET.

Observation. — Vues circonstances, cette thèse a été imprimée sans que l'auteur ait pu en voir les épreuves.

I

UN ΤΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ PYTHAGORICIEN

UN ἹΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ PYTHAGORICIEN

Parmi les poèmes que la tradition attribue aux Orphiques figurent plusieurs Ἱεροὶ Λόγοι ou *Discours sacrés* ¹.

L'un d'eux s'était formé à coup sûr dans les cercles orphiques des vi^e et v^e siècles. Cicéron et Plutarque ² le désignent clairement et Platon comme Aristote y font maintes fois allusion ³. Cet ouvrage s'est perdu assez tôt, semble-t-il. Toute la littérature anonyme ou apocryphe des Orphiques a subi le même sort, d'ailleurs, mais elle a été remplacée plus tard par des ouvrages qui sont l'œuvre de falsificateurs conscients.

Dans leurs publications, ces écrivains poursuivaient les buts les plus divers, depuis le fidèle qui faisait la propagande, jusqu'à l'artiste qui montrait dans ces pastiches la perfection de son savoir. Ils usaient heureusement des procédés de composition qui donnent encore quelque valeur à leurs œuvres. Travaillant sur les fragments de la vieille poésie orphique, ils s'inspiraient de son *Credo*, s'imprégnaient de son esprit et s'ingéniaient à imiter son style. Ils s'appliquaient alors à raccorder les fragments et à combler les lacunes par des morceaux de leur invention où ils se plaisaient à montrer leur connaissance des traditions orphiques et du langage inspiré des vieilles poésies. C'est à cette seconde période de formation qu'appartient un autre Ἱερὸς Λόγος qui est connu des Néo-Platoniciens ⁴.

La Tradition attribuait aussi à Pythagore, comme aux Orphiques, un Ἱερὸς Λόγος. Deux fois au moins, dans les siècles postérieurs, on s'est efforcé de le reconstituer ; d'abord sous la forme d'un poème dont Héraclide Lembos (ii^e siècle av. J.-C.),

1. Voy. sur cette question E. Rohde, *Psyche*, p. 406, n. 2.

2. Cicéron, *de nat. deor.*, I, 407. Plutarque, *Symp.*, II, 3, p. 522.

3. Platon, *de legg.*, IX, p. 872, d. Aristote, *de anima*, I, 5, parle du moins d'un ἐν τοῖς Ὀρφεῶσι ἔπεισι καλουμένοις λόγος.

4. Voyez sur ce poème l'opinion de Rohde, *Psyche*, II, p. 445, 3^e éd.

nous a conservé un vers ¹; plus tard, par la publication en dialecte dorien d'une indigeste compilation dont Jamblique nous a sauvé quelques fragments ². Joignons-y, bien qu'il porte un autre nom, le fameux recueil des *Vers dorés* (Χρυσᾶ Ἐπη) ; c'est une composition poétique dans le genre des *Discours sacrés*, dont on pourrait difficilement placer la publication avant le III^e siècle de notre ère ³.

On a quelquefois remarqué que le départ entre la tradition orphique et la tradition pythagoricienne est malaisé ; dans certains cas, c'est que les critiques anciens, voulant, malgré les lacunes de leur information, éclaircir la question des Apocryphes orphiques, ont souvent confondu cette littérature avec des ouvrages pythagoriciens ⁴. Ceux-ci certes n'étaient pas moins apocryphes, mais on avait plus de choix parmi les noms nombreux et mieux connus des Pythagoriciens.

Déjà les Τριχῆμοι, à qui la tradition imposait le nom d'Ion de Chios, avaient montré le chemin. N'assuraient-ils pas en effet, avec l'autorité que donne une respectable antiquité, que Pythagore avait publié certains ouvrages sous le nom d'Orphée ⁵ ?

Les Catalogues de livres orphiques que Suidas et Clément

1. Diogène Laërce, VIII, 7. C'est probablement à cet ouvrage que Diodore de Sicile (I, 98) fait allusion.

2. Jamblique, *Vie de Pythagore*, § 146. Le même auteur fait encore allusion à un *discours sacré* au § 152 ; il s'agit bien du même livre, car tous deux s'occupent surtout du culte (περὶ θεῶν, 146), tous deux font valoir la puissance mystique des nombres et exposent des doctrines dont l'auteur signale la parenté avec l'Orphisme. Bien qu'elle en ait été rapprochée par Jamblique, la collection des doctrines des §§ 153-156 ne dérive pas de cet ouvrage ; elle paraît former la suite du recueil d'ἀκρόσματα des §§ 82-86.

3. Nauck lui a consacré une étude à la fin de son édition de la *Vie de Pythagore* de Jamblique. — Outre les ἱεροὶ λόγοι orphiques et pythagoriciens, il y eut aussi une tradition hermétique de *Discours* et de *livres sacrés* qui portent des titres semblables. Cf. *Hermetis Trismegisti Poemander* éd. Parthey, p. 31 (ἱερὸς λόγος) ; de même le titre d'ἱερα εἰς ἑλλος a été donné à l'*Asclepius* du Pseudo-Apulée (éd. Thomas, p. 81, l. 30) et au papyrus W de Leyde (éd. Leemans, t. II, p. 83) où le titre μονάς est une garantie de l'origine hermétique (cf. *Poemander*, p. 34).

4. Les faussaires eux-mêmes ont quelquefois publié sous le nom d'Orphée des ouvrages d'inspiration pythagoricienne. C'est le cas pour un Ὑμνος εἰς ἀριθμὸν, traité d'arithmologie néo-pythagoricienne (cf. *infra*) que son auteur attribue à Orphée.

5. Diogène Laërce, VIII, 8 ; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, 21.

d'Alexandrie ¹ ont empruntés à des sources assez étroitement apparentées, croient reconnaître dans le pythagoricien Cercops l'auteur du vieil Ἱερὸς Λόγος orphique.

Il ne faut pas se faire illusion sur la valeur de cette note et s'empresse d'admettre cette identification. Sur la paternité d'ouvrages anonymes ou apocryphes publiés plusieurs siècles auparavant dans le mystère des confréries, ces critiques ne pouvaient guère disposer d'une documentation plus riche que la nôtre et ils devaient s'en tenir comme nous à de simples conjectures. Peut-être procédaient-ils, comme nous le ferions encore, en partant d'une comparaison de doctrines. Les points de contact ne manquaient pas entre l'Orphisme et le Pythagorisme : qu'il me suffise de signaler l'observance de certaines abstinences superstitieuses, la doctrine de la métempsycose, la croyance aux peines et aux récompenses d'une vie future. Ce dernier point me semble expliquer pourquoi, dans les Catalogues cités, on attribue aux Pythagoriciens une « Descente aux Enfers ». Ces critiques peuvent même s'être décidés sur une simple identité de titres ; il est possible que ce soit le cas pour l'Ἱερὸς Λόγος.

On s'abuserait donc étrangement, si, accordant trop de créance à ces notices d'une érudition assez tardive, on voulait confondre les œuvres orphiques et pythagoriciennes. La tradition littéraire distingue soigneusement les *Discours sacrés* orphiques et pythagoriciens, et comme les éléments nous manquent encore qui permettraient de déterminer leurs rapports, il sera prudent de les reconstituer séparément.

Les fragments poétiques d'origine pythagoricienne peuvent être rangés en trois catégories, d'après la qualité des intermédiaires qui nous les ont transmis. Il en est un certain nombre qui nous ont été conservés par les plus anciens historiens du Pythagorisme et divers auteurs du iv^e et du iii^e siècle. On peut donc les attribuer sans hésitation aux anciens Pythagoriciens.

Dans la seconde classe nous rangerons les fragments dont l'origine n'est attachée que par des sources beaucoup plus

1. Suidas, s. v. Ὀρφεύς. Clément d'Alexandrie, *ibid.*, cite Epigène parmi ses sources. Cf. aussi Cicéron, *de nat. deor.*, I, 107. Suidas (s. v. Ἀριγνώτη) attribue encore un ἱερὸς λόγος à Arignoté, femme philosophe pythagoricienne : συντάξαι τὰς βακχικάς ἔστι δὲ περὶ τῶν Δημητρίους μυστηρίων· ἐπιγράφεται δὲ καὶ ἱερὸς λόγος.

récentes ; comme on peut toujours soupçonner des emprunts à des apocryphes néo-pythagoriciens, ils ne peuvent entrer en ligne de compte dans la reconstitution des poèmes pythagoriciens qu'après que la provenance des premiers fragments aura été nettement déterminée.

En dernier lieu, il faut placer les débris anciens dont est composée la compilation des *Vers dorés* ; l'attribution en est plus incertaine encore et chaque fragment mérite un examen des plus attentifs.

De nouvelles recherches m'ont permis de déterminer l'origine des fragments que nous ont conservés les anciennes Biographies de Pythagore ; je crois pouvoir les rapporter à un seul et même poème auquel il faudrait donner le nom d'Ἱερὸς Λόγος. Ce premier noyau une fois constitué nous permettra de déterminer le caractère de l'ouvrage et d'établir lesquels des fragments conservés par les Biographies plus récentes et par les Χρυσῶν Ἑπη doivent être rapportés à la même origine.

CHAPITRE PREMIER

Avant de commencer l'étude du premier fond de l'Ἱερὸς Λόγος, je voudrais, pour que la complexité du sujet ne nuise pas à la clarté de l'exposé, dire quelques mots de la Tradition pythagoricienne.

L'histoire de la vie de Pythagore nous est surtout connue par les trois biographies publiées par Diogène Laërce, Porphyre et Jamblique. L'époque tardive à laquelle ces œuvres furent composées ne leur ferait attribuer qu'une valeur médiocre, si elles n'étaient des compilations. La part qu'on doit reconnaître à leurs auteurs dans l'élaboration de ces biographies est fort minime : ils y ont simplement amassé les débris de l'érudition péripatéticienne et alexandrine, parvenus jusqu'à eux à travers plusieurs intermédiaires.

Grâce à cette particularité, la critique des sources nous permet de remonter jusqu'aux premiers historiens du Pythagorisme, Aristote, Héraclide Pontique, Aristoxène, Dicéarque et Timée, et de reconstituer ainsi une bonne partie de la tradition historique ¹.

Les biographes du iv^e siècle, qui furent les premiers à explorer le domaine du Pythagorisme, se sont efforcés de reconnaître les sources, ce qui est au moins une garantie de saine critique et de sincérité. Comme ils assistaient au déclin de l'illustre école de Pythagore, ils ont pu interroger encore la tradition réfléchie et vivace, bien que parfois légendaire et partielle, qui se conservait dans les cercles pythagoriciens.

1. E. Rohde a étudié les sources de Jamblique et de Porphyre (*Rhein. Mus.*, XXVI (1871), p. 334 ss., et XXVII, p. 23 sq. [*Kleine Schriften* (1901), II, p. 102], et *der griechische Roman*, p. 253, n. 2). Je prépare un travail semblable sur la biographie de Diogène Laërce. E. Rohde est parvenu à reconstituer surtout l'œuvre d'Aristoxène ; mon étude exhumera plutôt les débris de l'histoire de Timée.

Parmi ces historiens, Aristoxène et Timée méritent une place d'honneur tant pour l'abondance de leurs renseignements que pour la valeur de leur documentation. Les liens d'une intime amitié unissaient le premier aux derniers survivants de l'École ¹ ; il était d'ailleurs originaire de Tarente, l'un des grands foyers du Pythagorisme.

De son côté, Timée de Tauroménium, qui avait entrepris la lourde tâche de découvrir les origines de la Sicile et de la Grande-Grèce, complétait son information sur la *Société* pythagoricienne en fouillant les archives des villes de ces contrées ².

Le critique qui compare leurs œuvres ³ doit, frappé de la grande ressemblance de leurs exposés des doctrines et des pratiques pythagoriciennes, conclure à l'utilisation des mêmes sources. On est tenté de songer à la tradition orale des Pythagoriciens. Mais fut-elle le seul champ de leurs investigations ? Je ne le pense pas ; cette affirmation est trop vague et elle resterait même à prouver en ce qui concerne Timée.

C'est en cherchant à ce phénomène une explication plausible que j'ai découvert dans leurs œuvres des fragments poétiques pythagoriciens. Dès lors tout semblait s'expliquer. L'hypothèse d'une source commune d'où provenaient ces fragments rendait compte aussi de l'accord si fréquent des deux historiens.

Telle est la genèse de ce travail. Grâce aux considérations qui précèdent, la reconstitution du poème dont Timée et Aristoxène connaissent des fragments nous sera plus aisée.

*
* *

Dans la *Société* pythagoricienne, qui tenait à la fois des confréries orphiques et des écoles de philosophie, l'emploi de la journée était fixé avec une régularité qui rappelle la *Cons-*

1. Voyez Suidas, s. v. 'Αριστόξενος, et Diogène Laërce, VIII, 46.

2. Jamblique, V. P., 262 (τὰ Κροτωνιατῶν ὑπομνήματα). Ce passage est bien de Timée, comme je l'ai montré dans un article paru dans la *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*, 1909, p. 91 sq.

3. Les ouvrages d'Aristoxène ont été utilisés surtout par Nicomaque de Gêrase (extraits nombreux dans Jamblique) et par Diogène Laërce. D'importants fragments des Histoires de Timée ont été conservés par le même Diogène et par Apollonius de Tyane (dans Jamblique).

titution des Ordres religieux chrétiens ou bouddhiques. La tradition nous a transmis, par l'intermédiaire de Timée ¹, le souvenir d'un curieux usage, qu'y avait établi le fondateur et qui s'y était religieusement conservé. — « Que ferai-je aujourd'hui ? » se demandait, à son lever, le disciple fidèle ; et, le soir, il ne manquait pas de passer en revue les actions, fautes et omissions de la journée.

C'est à cette coutume que se rapporte le plus important des fragments poétiques conservés par Timée. Diogène Laërce, dans un passage emprunté à cet historien ², ne nous en cite, il est vrai, qu'un vers, mais la biographie de Porphyre nous le restitue au complet ³.

Dans ce fragment, où la religieuse gravité du ton s'allie curieusement à la mondanité des images, Pythagore s'adresse au disciple et lui commande d'observer scrupuleusement cette pratique :

Μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι
 Πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρεῖς ἑκάστον ἐπελθεῖν.
 Πῇ παρέβην ; τί δ' ἔρεξα ; τί μοι θεόν οὐκ ἐτελέσθη ;
 Πρῶτα μὲν εἴ ὕπνῳ μελίττρονος ἐξυπαναστάς,
 Εὖ μάλ' ὀπιπεύειν ὅσ' ἐν ἡμέτῃ ἔργα τελέσσεις.

De prime abord, déjà, il paraîtrait bizarre que ce groupe de vers fût isolé ; un mot du premier vers ⁴ nous rassure d'ailleurs et indique que nous sommes en présence d'un fragment d'une composition plus étendue.

Évidemment, il ne peut être question d'un ouvrage écrit par

1. Dans Jamblique, *V. P.*, 256 (cf. *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*, 1909, p. 91) : ὁμοίως δὲ μηδ' ἀπροβούλευτον μηδ' ἀνυπεύθυνον μηδὲν ποιεῖν, ἀλλὰ πρῶτ' μὲν προχειρίζεσθαι τί πρακτέον, εἰς δὲ τὴν νύκτα ἀναλογίζεσθαι τί διεκρίχασιν.

2. VIII, 22. Ce passage tout entier (22-24) est de Timée. Je réserve une démonstration détaillée de cette affirmation pour mon étude des sources de Diogène. Qu'il me suffise de signaler quelques-unes des concordances multiples qu'on peut établir entre ce passage et des extraits de la biographie d'Apollonius conservés dans Jamblique, *V. P.*, 40, 23, 37, 38, 40, 47, 54, 68-69, 74, 256, etc. Pour l'origine de ces différents passages, je renvoie à l'étude documentée de Rohde citée plus haut et à mon article dans la *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*, 1909.

3. *Vie de Pythagore*, 40, éd. Nauck.

4. μηδέ qui rattache la phrase à un développement précédent.

Pythagore. Timée croit à la conservation secrète et à la transmission orale des doctrines pythagoriciennes ¹, et il nous avertit d'ailleurs que ces vers étaient récités par les disciples sur l'ordre du Maître. Pour lui, cet ouvrage ne pouvait donc être une publication de Pythagore, mais seulement une composition orale conservée dans l'École et destinée à l'enseignement.

Rechercher le nom sous lequel Timée connaissait ces Commandements me paraît une tâche utile, moins pour la valeur qu'on peut attacher à ce mot que pour l'aide que ce nom nous prêtera dans notre essai de reconstitution.

Dans la biographie de Jamblique ², Timée nous rapporte un intéressant épisode des persécutions dirigées contre les Pythagoriciens. L'un des adversaires politiques de la Société, Ninon, prétend avoir surpris les doctrines secrètes de l'École et, pour amener le peuple, il fait donner lecture de ce recueil apocryphe qu'il intitule *Ἱερὸς Λόγος*.

Pour celui qui connaît la tradition des autres biographes sur ces événements et qui a appris à contrôler les méthodes de ce travail de Timée, nul doute que ce romanesque épisode ne soit une fiction. Timée paré volontiers au manque de documents par l'emploi abusif de l'analogie et des vraisemblances ³. C'est entendu. Néanmoins on peut en tirer une indication précieuse.

Cette histoire, en effet, serait dépourvue de toute vraisemblance si le public auquel Ninon s'adresse n'était persuadé de l'existence d'un *Discours sacré* authentique, et l'auteur de ce récit nous laisse croire qu'il partage lui-même cette opinion.

Cette conclusion n'a rien qui surprenne, d'ailleurs; des traditions vivaces, puisqu'on les retrouve à des époques très diverses, s'accordent à attribuer à Pythagore des *ἱεροὶ λόγοι* dont la forme

1. Cf. Jamblique, *V. P.*, 236 (τὰ τῶν Πυθαγορείων ἀπόρρητα), et Diogène Laërce, VIII, 54; de même encore Jamblique, *V. P.*, 72 sqq. et Diogène, VIII, 10.

2. *V. P.*, 238 sqq.

3. Je ne mets pas en doute l'existence d'une publication anti-pythagoricienne qui portait le nom d'*Ἱερὸς* (ou *μυστικὸς*) *λόγος*. Elle est confirmée par une note de Diogène Laërce, VIII, 7: τὸν δὲ μυστικὸν λόγον Ἰππάσου φασὶν εἶναι, γεγραμμένον ἐπὶ διαβολῇ Πυθαγόρου. Dans le récit de Timée (§ 237) Hippase figure à côté de Ninon parmi les adversaires politiques des Pythagoriciens.

et le contenu varient, il est vrai, mais dont le titre reparait toujours identique.

Il était à présumer que Timée, pour rester fidèle à la loi des vraisemblances qui faisait tout le prix de ses fictions, aurait composé le *Recueil de Ninon* de doctrines réellement pythagoriciennes, mais dénaturées dans un but diffamatoire. Le public, en effet, pouvait se laisser prendre à la supercherie, mais à la condition d'y retrouver les croyances et les préceptes qu'il attribuait à la *Société*. C'est une hypothèse que vérifie l'examen de cette contrefaçon de l'*Ἰερόεξ Λόγος*. Nous y voyons figurer, par exemple, le précepte de l'abstinence des fèves ; mais tandis que Timée l'explique ailleurs par des considérations métaphysiques ou médicales ¹, Ninon y voit l'affirmation d'une opinion politique.

Pythagore recommandait avec insistance à ses disciples la fidélité dans les amitiés ² ; c'est, assure Ninon, pour leur inspirer le mépris de tous ceux qui ne rentrent pas dans leur cercle.

Les Pythagoriciens ne pouvaient frayer qu'avec des gens de choix ³ ; Ninon prétend qu'ils regardaient le peuple comme un misérable troupeau de bêtes ⁴.

Leur maître leur avait surtout prêché l'action ardente et généreuse au service du bien commun ⁵ ; cette morale, d'après leur adversaire, conduit à une tyrannique ambition.

Enfin, les Pythagoriciens estimaient que les innovations politiques, quelle que fût leur excellence, avaient toujours des résultats funestes ⁶. Ninon, en rusé politicien qui sait dégager les contradictions implicites de l'adversaire, prétend qu'ils louent ainsi la politique de l'opposition tout en imposant la leur.

On voit par là quels sont les doctrines et les préceptes que Timée supposait recueillis dans l'*Ἰερόεξ Λόγος* authentique. On

1. Diogène Laërce, VIII, 24.

2. Jamblique, *V. P.*, 40 [de Timée, Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, pp. 7-28 ; Diogène Laërce, VIII, 22.

3. Porphyre, *V. P.*, 32.

4. Voyez au contraire dans Jamblique, *V. P.*, 49 (=Timée, cf. Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 27) une excellente définition des devoirs des gouvernants.

5. Jamblique, *V. P.*, 174, 201 (=Aristoxène, Rohde, *ibid.*, 49).

6. Jamblique, *V. P.*, 176 (=Aristoxène, Rohde, *ibid.*).

peut, en s'aidant des renseignements que nous fournissent ailleurs cet historien et les Biographes de Pythagore, les dégager assez aisément des altérations hostiles du pamphlet de Ninon.

Le *Discours sacré* original devait réunir, ce rapide examen en fait foi, non seulement les doctrines, mais encore et surtout les préceptes qui règlent la vie pythagoricienne. En ce qui concerne la forme, Timée le considérait à coup sûr comme une composition poétique. En effet, dans son récit, Ninon cite deux vers qu'il assure avoir surpris à la tradition orale de la *Société*. D'ailleurs le genre littéraire des anciens Ἱεροὶ Λόγοι tant orphiques que pythagoriciens (Héraclide Lembos dans Diogène Laërce, VIII, 7) ne connaît que la forme poétique.

Dès lors, pour revenir à notre point de départ, n'est-il pas évident que le fragment poétique qui concerne l'examen de conscience provient de l'Ἱερὸς Λόγος? Tout l'y rapporte : et la forme qui lui convient heureusement, et la nature de la coutume qu'il prescrit ; Timée, en effet, considère cette pratique comme une des plus originales dans la réforme pythagoricienne et il la range parmi les observances rituelles qui excitent la haine du profane ¹. On ne peut d'ailleurs recourir à l'hypothèse d'une autre composition poétique : il n'en est ni trace ni allusion dans notre historien.

Si Timée avait connaissance, comme il a été montré, d'un vieux poème pythagoricien, il est vraisemblable qu'il s'en est souvent inspiré et que son œuvre en recèle encore de nombreux débris.

Pour découvrir ces vestiges, on peut s'aider de plusieurs indices. La langue est, à coup sûr, un des plus infailibles : les mots poétiques ou les formes ioniennes, et, à défaut de mieux, les expressions imagées, nous mettront sur la trace de ces emprunts.

Dans sa biographie de Pythagore, l'auteur qui copie Diogène Laërce a inséré, aux §§ 22-24, un long article d'une composition des plus hétéroclites, où, en de courtes phrases, il énumère rapidement de nombreux préceptes de Pythagore. Une analyse détaillée

1. Jamblique, *V. P.*, 255 : τὰ μὲν πολλὰ αὐτοῦς ἐλύπει τῶν πραττομένων. ὥσπερ καὶ τοὺς τυγόντας, ἐφ' ὅσον ὁδισμὸν εἶχε παρὰ τοὺς ἄλλους.

lée de cette collection de notes nous révèle des extraits sommaires des Histoires de Timée.

C'est là que nous avons rencontré un des vers de notre premier fragment de l'Ἰερὸς Λόγος. J'y relève encore d'autres prescriptions auxquelles on peut attribuer la même origine, comme l'abstinence des fèves et le précepte de la charité universelle. Enfin, ce n'est pas sans étonnement qu'on rencontre, au milieu de cette prose vulgaire, des mots poétiques ou ioniens, comme dans les phrases : *φουτὸν ἡμερὸν μήτε φθείρειν* ¹, *μήτε σίνεσθαι*, et *ὁδοιποροῖν ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν ποιῆσθαι*.

La conservation de ces mots est un phénomène d'autant plus curieux que l'extrait de Timée n'est arrivé à Diogène qu'à travers plusieurs intermédiaires ; on ne peut l'expliquer qu'en y voyant des vestiges de l'Ἰερὸς Λόγος sauvés par une tradition plus fidèle ².

Cette origine n'est pas douteuse. Elle est confirmée par un détail qui a son importance : quel motif poussait l'historien à nous conserver avec tant de soin cette banale prescription qu'il faut se reposer quand on voyage, si ce n'est la passion avec laquelle il recherchait les moindres reliques de la pensée du Sage ?

J'irai même plus loin. Je ne me refuserais pas à considérer comme empruntées à l'Ἰερὸς Λόγος la plupart des notes de cet article : cette origine est prouvée pour la moitié d'entre elles et l'auteur rappelle avec intention que tous ces préceptes des Pytha-

1. Cobet : *φθίνειν* (ionien) d'après les manuscrits de la vulgate ; les meilleurs manuscrits ont *φθείρειν* (Diels, *Archiv für Gesch. der Phil.*, III, p. 470).

2. M. Diels (*Ein gefälschtes Pythagorashuch*, *Archiv*, III, p. 470) signale dans ce passage un extrait du *παιδευτικὸν σύγγραμμα*, ouvrage pythagoricien apocryphe dont il a refait l'histoire et rassemblé les fragments. Il relève, en effet, dans la langue, des traces de couleur poétique ou ionienne, ce qui s'accorde assez avec son hypothèse, et croit y reconnaître la source habituelle du faussaire, l'ouvrage d'Aristoxène.

Je ne puis me ranger à l'avis du grand philologue ; pour ma défense, je ferai valoir que l'ouvrage d'Aristoxène ne peut avoir fourni les notes les plus importantes de cet article : *σφάγια θεοῖς προσφέρειν κολῶσαι, τῶν κυρίων ἀπέχεσθαι* et *ἴδιον μηδὲν ἱγῆσθαι* (consultez Jamblique, *V. P.*, 96-100 (=Aristoxène) et Aulu-Gelle, IV, 11). De plus, une œuvre en prose, même ionienne, comme le *παιδευτικόν*, ne pouvait contenir des vers comme celui qui introduit ce passage.

goriciens proviennent de l'institution de leur maître. Dans notre hypothèse, on s'expliquerait la composition assez bizarre de cet extrait : le compilateur, en lisant l'Histoire de Timée, aurait soigneusement noté toutes les coutumes de la *Société* dont son auteur, avec textes à l'appui, trouvait l'origine dans la *Règle* du fondateur.

Ce ne sont pas là les seuls emprunts que Timée ait faits au *Discours Sacré*. Certains fragments de son œuvre, arrivés péniblement jusqu'à nous, à travers toute la tradition alexandrine, nous montrent encore à l'évidence la préoccupation de conserver jusqu'aux expressions poétiques de Pythagore.

Voyez, par exemple, le philosophe exhorte ses disciples à garder jalousement ses doctrines ¹ : ὅπως ἀκρασίας ἀπάσης καθαρῶντες ἐν ἐχερρημοσύνῃ φυλάττωσιν οὓς ἂν ἀκροάσωνται λόγους. L'expression ἐν ἐχερρημοσύνῃ ² non moins que le ton religieusement grave de la phrase et de l'idée exprimée, nous font deviner un extrait de l'Ἱερὸς Λόγος.

Ailleurs cette origine transparaît plus clairement encore, s'il est possible, car ce sont des fragments de vers de Pythagore que Timée nous a conservés.

Un hémistiche formule ainsi la doctrine métaphysique des nombres :

ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέεικεν ³

et Aristoxène fait écho à Timée par cette note doxographique, en prose malheureusement : Πυθαγόρας..... πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς ⁴. Ce fragment est fréquemment cité. Le passage de Plutarque (*de an. procr. in Tim.*, 33, 4), provient de Zénon le stoïcien et c'est également à une source stoïcienne que remontent les citations de Sextus, *adv. math.*, VII, 94 et VII, 109 (cf. IV, 2). On la trouve encore dans Thémistius, *paraphr. in*

1. Jamblique, *V. P.*, 246. Ce passage est bien de Timée : comparez les réflexions sur la médecine pythagoricienne (244) avec une note de Timée au § 264 (διαίτη θεραπεύοντας) ; de même le § 247 rappelle le § 88, etc.

2. Ce mot ne se trouve, que je sache, que dans ce passage de Jamblique.

3. Jamblique, *V. P.*, 162. Timée rapportait ailleurs encore cette doctrine pythagoricienne (§ 19, § 59, qui est bien de lui, comme le prouve le rapprochement avec le § 44 [Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 27-28]).

4. Stobée, *Ecl. phys.*, I, 1, 6.

Arist., I, p. 220, 22, et II, pp. 20, 22, et Théon de Smyrne, *expos. math.*, p. 99. Enfin il paraît avoir été repris par l'auteur de l'Hymne pythagorico-orphique au Nombre (Simplicius, in *Arist. phys.*, VII, p. 1102, 20 et *de cælo*, III, p. 580, 14, Syrianus, in *Met. Arist.*, p. 982 b, 6 et p. 902, a, 22).

Voici maintenant deux vers — on dirait un fragment du Décalogue — où Pythagore s'adresse à ses disciples pour leur édicter leurs devoirs religieux :

Ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς δικάζονται,
Τίμα καὶ σέβου ὄρκον, ἔπειθ' ἥρωας ἀγχιούε¹.

On ne doit pas s'étonner comme Nauck (édition de Jambl., V. P., p. 210), de voir apparaître le serment au second rang des honneurs, immédiatement après les dieux et avant les héros. On connaît la vénération mêlée de crainte que les Pythagoriciens professaient pour le serment (Diog. Laërce, VIII, 22, Jambl., V. P., 147, 144, 150, etc.). Ensuite il faut considérer que le respect du serment fait partie du culte que l'on doit aux dieux, ce qui explique la place d'honneur qui lui est réservée dans ces vers : il en est de même dans le manuel de morale *ad Demonicum* du Ps.-Isocrate, 13 : πρῶτον μὲν οὖν εὐσεβεῖ τὰ πρὸς θεοὺς μὴ μόνον θύων ἀλλὰ καὶ τοῖς ὄρκοις ἐρμένων.... τίμα τὸ θαυμάσιον ἄει κτλ. L'idée exprimée par les mots νόμῳ ὡς δικάζονται « dans l'ordre qui leur est assigné par la loi » ou (δικάζεται, Cobet, *Coll. crit.*, p. 469) « suivant la disposition de la loi » est bien dans la tradition religieuse grecque : cf. Xénophon, *Mem.*, I, 3, 1 ; ἡ γὰρ Πυθίη νόμῳ πόλειως ἀναιρεῖ ποιεῦντας, εὐσεβῶς ἂν ποιεῖν, à propos de cérémonies du culte. Naturellement ce précepte religieux devait (comme l'indique d'ailleurs le mot πρῶτα) commencer la série des commandements de l'Ἱερὸς Λόγος.

1. Jamblique, V. P., 144. Le précepte se retrouve ailleurs dans un autre extrait de Timée (Diog. Laërce, VIII, 22). Ces vers, de même que ceux qui concernent l'examen de conscience et un autre encore que nous connaissons par le philosophe Chrysippe, ont été repris par l'auteur des *Χρυσῆ Ἱεση*. On pourrait prétendre, il est vrai, que Jamblique n'emprunte pas ces vers à Timée, mais bien aux *Vers dorés*. Mais Jamblique n'utilise pas cet ouvrage dans sa biographie de Pythagore, apparemment parce qu'il n'était pas connu de ses sources principales, Nicomaque et Apollonius, et il n'y a aucune raison d'admettre une exception pour le cas qui nous occupe.

Ailleurs, c'est une leçon de métaphysique mystique ; dans ces vers où l'on croit reconnaître l'affirmation de sa nature surhumaine (Jambl., *V. P.*, 144), il établit cette distinction entre les êtres :

Ἄνθρωπος δίπους ἐστὶ καὶ ὄρνις καὶ τρίτον ἄλλο.

Ce vers doit se traduire ainsi : « Parmi les bipèdes, il faut compter l'homme, l'oiseau et une troisième espèce d'êtres. » Jamblique estime que les mots τρίτον ἄλλο désignent Pythagore. Je crois que le sens en est beaucoup plus général et qu'il faut entendre par là une troisième catégorie d'êtres ; une sorte de dieux ou de génies supérieurs incarnés ¹. Parmi les doctrines secrètes des Pythagoriciens figurait, d'après Aristote (Jambl., *V. P.*, 31), cette hiérarchie des êtres doués de raison : τοῦ λογικοῦ ζώου τὸ μὲν ἐστὶ θεός, τὸ δ' ἄνθρωπος, τὸ δ' οἶον Πυθαγόρας. Dans une notice d'un scholiaste d'Homère (*ad Iliad.*, A, 340), on retrouve un enseignement semblable, mais avec un sens plus profane. La preuve qu'il faut comprendre ce vers dans un sens très littéral, c'est que la définition grossière de l'homme comme un bipède n'est pas inconnue à d'autres écoles philosophiques. L'auteur de la définition platonicienne de l'homme (p. 415 a), paraît s'être inspiré des théories pythagoriciennes : ἄνθρωπος ζῷον ἄπτερον, δίπουν, πλατυώνυχον· ὃ μόνον τῶν ὄντων ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγους δεκτικόν ἐστι. Elle reparait sous une forme primitive dans une anecdote amusante rapportée par Diogène Laërce, VI, 40 : Comme Platon avait défini l'homme « un animal bipède sans plumes » et qu'il se glorifiait de cette trouvaille, Diogène (le Cynique) jeta un coq plumé dans son école en disant : « Voilà l'homme de Platon. » C'est depuis lors, ajoute naïvement l'anecdotier, qu'on compléta la définition par les mots « qui a les ongles plats ».

Plus loin, disciple des Sages du ^{vi}^e siècle, Pythagore grave, en une maxime frappée comme une médaille, les enseignements

1. Certains évangiles pythagoriciens représentaient Pythagore comme un dieu ou un génie lunaire : Jambl., *V. P.*, 30. Cf. Porphyre, *V. P.*, 20, et les sources anciennes d'Apollonius dans Jambl., *V. P.*, 7. Aristote dans Elie, *V. II.*, II, 26 et IV, 17. Diogène Laërce, VIII, 11 (Timée), etc. Sans doute pour les Pythagoriciens toutes les âmes humaines sont des êtres célestes descendus sur la terre, mais il y a une hiérarchie entre eux : ce sont les esprits tout à fait supérieurs qui sont désignés ici par τρίτον ἄλλο.

de la vieille sagesse humaine : « le commencement c'est la moitié du tout : ἀρχὴ δὲ τοι ἥμισυ παντός », proclame-t-il dans un énergique hémistiche cité par Timée ¹. Il ne faisait ainsi que couler dans le moule du vers un vieil adage grec, aussi vieux que les maximes des Sept Sages. Platon, qui paraît être au courant de la littérature pythagoricienne plus encore qu'on ne le devine, n'y ferait-il pas allusion, quand il dit : ἀρχὴ γὰρ λέγεται μὲν ἥμισυ παντός ἐν ταῖς παροιμίαις ἔργου ²?

Ce fragment devint rapidement une sorte de proverbe anonyme qu'on trouve cité par Aristote, *eth. Nic.*, I, 7, 23, *polit.* V, 3, 2 (cf. Ps.-Arist., *probl.*, X, 13); Polybe, V, 32, 1; Philon, *quis rer. div.*, 116, *de agric.*, 123; Horace, *ep.*, I, 2, 40. Lucien *somn.* 3; Galien, t. X, p. 450; Démétrius, *de eloc.*, 122. On l'a quelquefois attribué à Hésiode (Lucien [et Scholie], *Herm.*, 3); mais c'est une confusion évidente avec le vers *op.* 40 οὐδὲ ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός.

Pour confirmer l'hypothèse avancée plus haut sur l'origine d'un long passage de Diogène ³, je signale que l'une des notes qui y sont insérées ὁδαίς χρῆσθαι πρὸς λύραν ὕμνῳ θεῶν, se retrouve ailleurs, exprimée en une langue plus poétique <παρὰ γὰρ γέλλεν ἐφ' ἡμέρᾳ ἐκάστῃ> ὕμνεῖν τοὺς κρείττονας ⁴.

Enfin, Timée fait honneur à Pythagore de la création de mots originaux, comme κόσμος par lequel Pythagore, le premier, désigna l'univers ⁵, et τετρακτύς ⁶ qui devait représenter un ensemble

1. Jamblique, *V. P.*, 162. Cf. les remarques d'Aristoxène sur le même sujet, *ibid.*, 188 (Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 49).

2. *Lois*, VI, 753 E. Comparez notre proverbe : « il n'y a que le premier pas qui coûte. » La construction de la phrase de Platon paraît bizarre. Le mot ἔργου occupe une place singulière; il est d'ailleurs complètement inutile. D'autre part, l'expression ἐν ταῖς παροιμίαις, au pluriel, désigne un Recueil de Proverbes déterminé. M. Serruys, qui a bien voulu me signaler ces particularités, proposerait, sous toutes réserves, au lieu de ἔργου : <ἰ>εφ<οὐ λό> γου.

3. Diogène Laërce, VIII, 22-24.

4. Jamblique, *V. P.*, 149.

5. Jamblique, *V. P.*, 162. Cf. §§ 59 et 48 (=Timée, Rohde, *ibid.*, p. 33).

6. Jamblique, *V. P.*, 150 et 162. Cf. Lucien qui emprunte à Timée la plupart de ses renseignements. *Vit. Auct.*, 4.

mystique de quatre choses ¹ ; il lui attribue aussi une définition célèbre de l'amitié : φιλότης ισότης ².

Dans un passage de la biographie de Jamblique où Timée rappelle sommairement les principales particularités de la vie pythagorique ³, on pourrait relever encore des traces du *Discours sacré*. Ce qui fait penser tout d'abord à cette origine, c'est qu'on y signale la pratique de l'examen de conscience et des exercices mnémotechniques ⁴. On s'affermirait dans cette idée en lisant cette recommandation de Pythagore exprimée en un langage imagé : κατὰ τὸν ὕστατον καιρὸν παρήγγελλε μὴ βλασφημεῖν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν ταῖς ἀναγωγαῖς οἰωνίζεσθαι μετὰ τῆς εὐφημίας ἥνπερ ἐποιοῦντο διωθουμένους τὸν Ἀδρίαν. Encore une fois, un mot du *Phédon* de Platon, cet ouvrage où les idées pythagoriciennes se révèlent à chaque page, confirme notre hypothèse : ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρὴ τελευτᾶν (p. 117 e). Olympiodore a fort bien vu que Platon faisait allusion à une doctrine pythagoricienne, in *Plat. Phaed.*, p. 171 : ὅτι ἐν εὐφημίᾳ τελευτᾶν ἡξίουσιν οἱ Πυθαγόρειοι, ὡς ἀγαθοῦ τε καὶ ἱεροῦ τοῦ πράγματος ὄντος καὶ ὅτι ἐνίοτε περισπᾶ τὰ τοιαῦτα τὴν ἀναγωγὸν ὁρμήν καὶ ὅτι πρὸς τοῦτοις δαιμόνων συναγερμὸν προκαλεῖται φιλοσωμάτων καὶ ζώῃ χαίροντων γενεσιουργῷ, οἱ τῷ πνεύματι προῖζάνοντες βαρύνουσιν αὐτό (cf. encore p. 208). On remarquera qu'Olympiodore emploie la même image que Jamblique pour parler de la sortie de l'âme du corps : elle est comparée à un navire qui prend le large (ἀναγωγὸς ὁρμή).

Tels sont, je crois, les principaux fragments de l'Ἱερὸς Λόγος que nous a conservés Timée. Sans doute, son influence a été beaucoup plus étendue, mais nous ne pouvons que la deviner. Ainsi, dans la biographie de Timée, Pythagore commençait son apostolat, à Crotona, par de retentissantes prédications. C'était une occasion pour l'historien de développer certains thèmes de l'Ἱερὸς Λόγος et il n'y aura pas manqué, mais il n'est guère possible de contrôler cette conjecture.

1. D'après la formation étymologique, du moins ; habituellement on comprend très mal ce mot qui mérite une étude spéciale (cf. *infra*).

2. Diogène, VIII, 40, et Jamblique, V. P., 162.

3. Jamblique, V. P., 236-237.

4. Comme dans Diogène Laërce, VIII, 23 (μνήμην ἀσχεῖν), ce passage où nous avons relevé tant de vestiges de l'Ἱερὸς Λόγος.

Il n'y a pas que Timée qui se soit inspiré de ce *Discours sacré*, Aristoxène aussi paraît l'avoir connu, par d'autres voies peut-être, mais dans une forme assez semblable. Double fortune, puisque d'une part notre reconstitution acquiert ainsi de l'étendue et de la documentation, que d'autre part, la question de l'origine de cet Ἱερὸς Λόγος se complique singulièrement, Aristoxène étant l'historien le plus autorisé du Pythagorisme.

A la lecture d'un fragment de ses *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*¹, l'attention est attirée par un mot de la langue poétique que l'auteur rapporte nettement à la tradition pythagoricienne : ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ τῷ σύμπαντι εἶναι τινὰς ἡλικίας ἐνδεδασμένους (οὕτω γὰρ καὶ λέγειν αὐτοὺς φασίν).

Dans le même passage, Aristoxène a gardé aussi l'expression plutôt poétique ἐκ γενετῆς; celle-ci reparait encore dans d'autres extraits², ce qui prouve bien la sûreté de la tradition.

Pour bien comprendre l'étonnement que nous cause cette trouvaille, il faut se rappeler que la langue scientifique des Pythagoriciens était constituée par le dialecte dorien. Si l'on en doutait, malgré l'appui que donnent à cette assertion les fragments, si décriés, il est vrai, de Philolaos et, en tout cas, les débris des ouvrages mathématiques d'Archytas³, Aristoxène lui-même se chargerait de nous donner raison : il a conservé quelques expressions typiques, je dirai techniques, de cette langue, comme πεδασταῖς, ἐπαρά, συναρμογὰ⁴, dans lesquelles les formes doriennes se révèlent en toute évidence. Ce sont là des créations de l'École pythagoricienne.

Les mots du dialecte poétique ionien qui émaillent l'œuvre d'Aristoxène nous ramènent donc à une autre source, à une composition poétique. Devons-nous recourir à l'hypothèse d'un autre poème que l'Ἱερὸς Λόγος, pour rendre compte de ces survivances? Ce serait compliquer inutilement le problème et cette

1. Que Jamblique nous a conservé, V. P., 201. Pour l'attribution de ce passage, voyez Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 52, et Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I², p. 287.

2. Jamblique, V. P., 171 et 223.

3. Blass, *De Archytæ fragmentis mathematicis*, dans les *Mélanges Graux*.

4. Jamblique, V. P., 101, 191, 114, 231. Diogène, VIII, 20. Pour l'origine de ces extraits, cf. Rohde, *op. cit. Rhein. Mus.*, XXVII, pp. 37-38, 30, 56, etc.

recherche d'ailleurs demeurerait stérile. Mieux vaut aussi nous contenter d'une conjecture qui explique pourquoi Aristoxène rapporte souvent les mêmes traditions que Timée sur les mœurs et les doctrines pythagoriciennes ; ces concordances remarquables attestent en effet l'utilisation de sources identiques.

L'examen de certains fragments d'Aristoxène complètera dans une bonne mesure notre reconstitution de l'Ἱερὸς Λόγος. Résumons d'abord les passages cités plus haut où les expressions poétiques attestent une conservation plus soignée.

Les Pythagoriciens, qui par des considérations théoriques croyaient se faciliter la tâche de l'éducation, divisaient la vie humaine en quatre périodes de vingt ans. Aristoxène ¹ qui semble attacher grand prix à cette opinion, s'étend ensuite longuement sur les conceptions de l'éducation.

Ailleurs, il cite la formule consacrée dans laquelle Pythagore résumait les devoirs du citoyen : νόμῳ βοηθεῖν, ἀνομίᾳ πολεμεῖν. Elle n'est pas inconnue de Timée et elle reparaît souvent dans la même forme stéréotypée ².

Enfin, pour nous édifier sur l'austérité des mœurs de ses amis, Aristoxène rapporte que, d'après Pythagore, les pires fléaux qui peuvent s'abattre sur une cité ou une famille sont d'abord le luxe, la licence ensuite et, seulement après ces deux calamités, la mort ³. Cette distinction, parmi d'autres, paraît bien consacrée par une longue et fidèle tradition ; de plus, l'auteur la rapporte à Pythagore, ce qu'il ne fait que rarement et à bon escient, et elle est attachée au précepte νόμῳ βοηθεῖν, ἀνομίᾳ πολεμεῖν.

C'est encore de l'Ἱερὸς Λόγος que je ferais dériver la note d'Aristoxène ⁴ dans Diogène Laërce, VIII, 14 : λέγεται ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν, κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσιν, ἄλλοι δ' ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις qui résume la doctrine de la métempsychose. Elle exprime en des termes recherchés et poétiques ce que Dicéarque rapporte pro-

1. Jamblique, V. P., 201 ; il faut en rapprocher le § 210 : δεῖν οὖν τὸν παῖδα οὕτως ἄγεσθαι ὥστε μὴ ζητεῖν ἐντὸς τῶν τὴν τοιαύτην συνουσίαν et une doctrine apocryphe παιδευτικὸν σύγγραμμα (Diogène, VIII, 6 et 10 ; cf. Diels, *Archiv.* III, p. 466).

2. Jamblique, V. P., 99, 171 et 223. Cf. Diogène, VIII, 23 (=Timée).

3. Jamblique, V. P., 171.

4. Elle est insérée parmi divers extraits d'Aristoxène ; une citation des *Theologoumena Arithm.* (éd. Ast, p. 40) montre qu'elle a bien la même origine que le reste du passage.

saïquement ainsi ¹ : τὴν ψυχὴν μεταβάλλουσιν εἰς ἄλλα γένη ζώων. De plus, elle se retrouve sans grand changement dans la poésie orphique :

Οὐνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνοις
'Ανθρώπων ζώοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλοις ².

Cette cōcordance, outre qu'elle établit son antiquité, prouve clairement que sa forme même a été religieusement respectée.

Tels sont les extraits d'Aristoxène où sont gardés des vestiges de la langue poétique du *Discours sacré*.

Cependant, là même où on ne peut invoquer les particularités du style comme preuve de ces rapports, l'Ἱερὸς Λόγος doit avoir exercé une profonde influence. Mais comment se guider dans la recherche des fragments d'Aristoxène où s'est conservée la substance de notre ouvrage ? En l'absence d'indices absolument sûrs, nous ne pouvons qu'employer une méthode un peu indirecte en comparant ses exposés avec les extraits de l'Ἱερὸς Λόγος révélés par Timée.

Aristoxène nous a laissé une description complète de la journée d'un Pythagoricien ³. Nous y lisons qu'à la fin du jour, le membre le plus âgé de la *Société* prenait la parole pour formuler devant tous certaines exhortations invariables. Il résume les devoirs du citoyen en cette phrase impérative : νόμῳ βεηθεῖν, ἀνομίᾳ πηλεμεῖν, dont l'origine nous est déjà connue. Il définit avec précision les différents devoirs de la piété religieuse et filiale : περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τοῦ δαιμονίου καὶ περὶ τοῦ ἡρώικοῦ γένους εὐφημόν τε καὶ ἀγαθὴν ἔχειν διάνοιαν, ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ γονέων τε καὶ εὐεργετῶν διανοεῖσθαι, et il recommande la protection des animaux et des plantes.

Ces divers préceptes se retrouvent encore dans les fragments

1. Porphyre, V. P., 19.

2. *Orphika*, éd. Abel, frg. 223, p. 244. Cf. *ibid.*, gg. 222 et 226. A vrai dire, ce n'est que dans les poèmes orphiques de composition tardive que nous relevons cette concordance ; mais ces ouvrages ont été écrits d'après des paraphrases et des fragments conservés de l'ancienne poésie (Rohde, *Psych.*, p. 406, n. 2). Cf. l'inscription orphique d'une tablette d'or de Thurii, I, 6 : κύκλου δ'ἑξέπταν βαρυπενθέος ἀρχαλέοιο.

3. Jamblique, V. P., 96, 100. Cf. Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 33.

de Timée qui sont inspirés de l'Ἱερὸς Λόγος ¹. L'usage de ce sermon quotidien, qu'on observait aussi ponctuellement qu'un rite encore au temps d'Aristoxène, remonte certainement très haut. Eu égard au caractère impératif des recommandations, qui rappelle le ton de certains fragments du *Discours sacré*, et à la tradition immuable des formules, devenues stéréotypées, il ne serait pas absurde de supposer que, primitivement au moins, on procédait à la récitation d'un fragment du vieux poème. C'était en marmottant, chacun en son particulier, des bribes de vers semblables, que les Pythagoriciens se préparaient à leur examen de conscience.

Que d'étroites concordances on constate partout entre l'exposé de Timée et celui d'Aristoxène !

Tous deux nous dépeignent la modération et la gravité des Pythagoriciens, leur amour de l'harmonie dans le développement des facultés ², le caractère conservateur de leur morale et de leur politique ³.

Si on se force à lire (car elles ne sont plus dans le goût moderne, comme elles l'étaient encore au xvi^e siècle) les longues considérations d'Aristoxène sur l'ἀρχή (dans les deux sens de ce mot : l'autorité et le commencement), on verra qu'il connaît l'adage : ἀρχὴ δὲ τοι ἥμισυ παντός ⁴.

Peut-être ne serait-il pas sans intérêt de signaler aussi, pour finir, de simples mots de la langue pythagoricienne, vieux débris d'une terminologie en quelque sorte technique.

Tel est, dans Aristoxène, le mot κάθαρσις qui était consacré par Pythagore pour désigner la purification des passions par la musique ⁵ ; je signale d'ailleurs ἐχέμυθία ⁶, le silence exigé des

1. Cf. Diogène, VIII, 23-24. Rapprochons-en les deux vers (Jambl., *V. P.*, 144), que nous avons signalés plus haut.

2. Jamblique, *V. P.*, 196-198 (=Aristoxène, cf. Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 51). Cf. Timée, dans Diogène, VIII, 23 : αἰδῶ καὶ εὐλάβειαν μετεῖναι (Reiske, *corr.*) μήτε γέλωτι κατέχεσθαι μήτε σκυθρωπάζειν· φεύγειν σαρχῶν πλεονασμόν.

3. Jamblique, *V. P.*, 176 (Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 49, et Diels, *Vorsokr.* I², p. 283), Timée, *ibid.*, § 260.

4. Jamblique, *V. P.*, 182 (Rohde, *ibid.*, p. 49).

5. Jamblique, *V. P.*, 110 (Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 37) : τούτο γὰρ δὴ προσηγόρευε (Πυθαγόρας) τὴν διὰ μουσικῆς ἱατροίαν.

6. Jamblique, *V. P.*, 68, 94, 225, 226. Le mot ne se rencontre que chez

novices, et *κατάρτυσις* ¹, l'esprit de soumission qui est à la base de la formation du disciple.

De même qu'elle fut pour Aristoxène une source précieuse, la poésie sacrée des Pythagoriciens dut fournir aux autres biographes du iv^e siècle une part importante de leur documentation. Malheureusement nous ne pouvons en relever que des traces incertaines dans les maigres fragments qui subsistent de leurs œuvres. Il semble bien toutefois que la poésie pythagoricienne ait été familière à Héraclide Pontique. En effet, parmi les débris de son Histoire du Pythagorisme, nous retrouvons ce vers relatif à l'abstinence des fèves :

⁵ Ἴσόν τοι καύμους τε φαγεῖν καρχαλῆς τε ποτήων ².

Héraclide ne donne pas le nom du poète auquel le vers est emprunté, mais il le désigne comme un Pythagoricien : il est tout naturel d'y reconnaître l'auteur de notre poème. Cette citation est destinée à expliquer un précepte pythagoricien qui figurait dans l'*ἑρὸς λόγος*. Il en était question, en effet, dans la parodie de cet ouvrage que connaît Timée (Jambl., V. P., 268), encore que la signification en eût été altérée pour des besoins de polémique. On le trouve aussi dans une collection de notes extraites des œuvres de Timée par Diogène Laërce (VIII, 24) et où nous avons reconnu une série d'*excerpta* de l'*ἑρὸς λόγος* (voy. p. 13). Enfin, plusieurs auteurs citent ce vers ou y font allusion en exposant les raisons qui ont déterminé l'interdiction des fèves ³.

les écrivains qui se sont occupés de choses pythagoriciennes. Aulu-Gelle, I, 9, le considère comme un mot tout à fait spécial et consacré. Cf. Plutarque, *Mor.*, p. 728 D. Lucien, *Somn.*, 2.

1. Jamblique, V. P., 93 : ἐκκαλεῖ δὲ τοῦτο κατάρτυσιν. Ce mot n'est employé, lui non plus, que par les historiens du Pythagorisme. Cf. Eustathe, *opusc.* p. 499, 40. Quant à l'examen qui précède l'admission dans la Société, et dont il est fait mention dans ce passage, Aristoxène (Jambl., V. P., 248) et Timée (*ibid.*, 71) nous en attestent la réalité.

2. Lydus, *de mens.*, IV, 29.

3. Il est attribué aux Pythagoriciens par un auteur stoïcien dans Cramer, *Anecd. Par.*, IV, p. 404. Dans l'Hadès de Lucien (*dial. mort.*, 20, 3), Pythagore, désabusé des vanités de la philosophie, dit à Ménippe : *θός μόνον (καύμους), ἀλλὰ παρὰ νεκροῖς δόγματα ἔμαθον γάρ ὡς οὐδὲν ἴσυν κακάσι καὶ καρχαλὶ ποτήων ἐνθάδε*. Dans le *Sonje*, c. 4, Micylle s'étonne de voir Pythagore devenu coq manger des fèves : *ὥστε ἢ ἐψεύσθαι σοι ἀνάγκη καὶ ἄλλω εἶναι ἢ Πυθαγόρῃ*

Notre connaissance de l'Ἱερὸς Λόγος s'enrichit aussi par une autre tradition que celle des biographes. Il est vraisemblable que, dès le IV^e siècle, les écoles de philosophie et les cercles scientifiques de la Grèce en possédaient une rédaction ou, du moins, une collection importante de fragments. Déjà les allusions de Platon, que nous avons soulignées précédemment, le laissaient deviner. Un rapprochement qu'un heureux hasard nous permet encore de faire, entre une citation de Platon et la tradition doxographique, va confirmer cette conjecture.

Le second Alcibiade (qu'on le considère d'ailleurs comme l'œuvre de Platon ou de son École, cela est indifférent en cette occurrence) nous a conservé deux vers, où un poète s'adressant à Zeus, en son nom et au nom de ses compagnons, le supplie de rester sourd à leurs prières quand ils déterminent le genre de faveur qu'ils veulent obtenir, mais de ne leur envoyer que ce qui est salutaire :

Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλὰ καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις
Ἄρμυι δίδου, τὰ δὲ δεινὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν ¹.

Ce fragment est resté anonyme dans l'Alcibiade, mais un auteur d'une époque tardive ² l'attribue aux Pythagoriciens. Ce n'est pas là une interprétation arbitraire de la citation anonyme de Platon, puisque les vers sont reproduits sous une forme un peu différente ³, mais l'écho d'une tradition assez vieille que

ὄντι παρανενομημένοι καὶ τὸ ἴσον ἡσεβημένοι κυάμους φαγόντα ὡς ἂν εἰ τὴν κεφαλὴν τοῦ πατρὸς βεβρωμένοι. On ne peut rien conclure de la citation de Plutarque, *qu. conv.* II, 3, 2, car on peut aussi bien la rapporter aux Orphiques qu'aux Pythagoriciens. Didyme (*in Geop.*, II, 35) se trompe en attribuant ces vers à Orphée : cela n'a rien d'étonnant puisque dans ce passage il rapporte à la même source un vers d'Empédocle. La citation de Clément, *strom.*, III, 3, 24, paraît se rapporter aux Pythagoriciens, de même que celle d'Athénée, II, 65 f (οἱ φιλόσοφοι). Cf. encore Sextus Empiricus, *hyp. pyrrh.*, III, 24, 224 ; Horace, *serm.* II, 6, 63 : O quando faba Pythagorae cognata etc., et Scholie (Ps.-Acro) *ibid.* Pythagoras... praecipue fabam veluti parentem coluerat. Porphyre, *V. P.* 43 : ἴσα δὲ κυάμων παρῆναι (ὁ Πυθαγόρας) ἀπέχεσθαι. καθ' ἅπερ ἀνθρωπίνων σαρκῶν, et Jean Chrysost., *hom. in Joann.*, II, 2.

1. *Alcibiade*, II, p. 143 A.

2. Orion, *Anthol.*, 5, 17. Cf. encore *Anth. Palat.*, X, 108.

3. Proclus, *in Remp.*, I, p. 188 K., et un anonyme dans Buresch, *Klaros*, p. 107, 3, qui citent le passage de Platon où figurent ces deux vers offrent

nous retrouvons dans un livre apocryphe du second siècle av. J.-C. Ce *παιδευτικόν σύγγραμμα* ¹, dont M. Diels a étudié l'histoire, a été composé sur les données d'Aristoxène et de Timée, et par lui nous touchons donc à la tradition du iv^e siècle. Cette concordance montre que les deux vers n'étaient pas inconnus des auteurs qui nous ont conservé tant de débris de l'Ἰερός Λόγος. L'origine pythagoricienne de ces vers est attestée encore par des anecdotes où s'affirme le sentiment de résignation à la volonté de Dieu et de confiance en sa sagesse : Jambl., *V. P.*, 145 : καί τις ἤδη ἐπιβάντι τοῦ πλοίου εἶπεν· “ ὅσα βούλει, παρὰ τῶν θεῶν γενεῖτό σοι, ὦ Θυμαρίδα. ” Καὶ ὅς “ εὐφρήσει ” ἔφη “ ἀλλὰ βουλομένην ὑἷλλον ὅσα μοι παρὰ τῶν θεῶν γένηται. ” Une anecdote semblable est rapportée à Pythagore par Procope, *Ep.*, 47 (cf. 142, et Porphyre, *V. P.*, 28). On retrouve ce sentiment dans Xénophon, *Mem.*, I, 3, 2 : καὶ εὐχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀπλῶς τάχαθ' ἀιδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότες ὁποῖα ἀγαθὰ ἐστί.

L'Académie d'ailleurs n'était pas la seule école philosophique qui en possédât des fragments. Le *Discours sacré* n'était pas inconnu au Portique, si nous en jugeons par un fragment de Chrysippe. Dans un de ses exposés ², le philosophe cite ce vers, en l'attribuant aux Pythagoriciens :

Γνώσει δ' ἀνθρώπους αὐθαίρετα πῆματ' ἔχοντας.

Il est curieux de constater que Timée aussi considérait la théorie exposée dans ce vers comme pythagoricienne ³. D'autre part, la forme nous ramène à notre poème : cette origine est d'autant plus sûre que Pythagore, ici comme dans les autres fragments, s'adresse à ses disciples.

Telles sont les épaves, malheureusement trop rares de l'Ἰερός Λόγος qui sont arrivées jusqu'à nous ; le secret rigoureux de la

quelques variantes de texte intéressantes : elles se rapprochent plus des leçons d'Orion et de l'*Anthologie* (X, 108) que le texte de la vulgate de Platon.

1. Cet extrait est reproduit par Diodore de Sicile, X, 9, 8, et résumé par Diogène Laërce, VIII, 9.

2. Aulu-Gelle, VII, 2, 12.

3. Dans Jamblique, *V. P.*, 218 (Apollonius, Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 54) : ἐπέδειξεν ὅτι οἱ θεοὶ τῶν κακῶν εἰσὶν ἀναίτιοι καὶ ὅτι νόσοι καὶ ὅσα πάθη σώματος ἀκολασίας ἐστὶ σπέρματα.

Société primitive et la perte des ouvrages des grands biographes ont eu raison du reste.

Nous avons tenté de ressusciter ce que certaines générations ont considéré comme l'œuvre de Pythagore, en interrogeant successivement les divers auteurs qui l'ont utilisée. Cette méthode, pour être peu attrayante, a permis du moins au lecteur de contrôler le délicat travail de la reconstitution et c'est un précieux avantage. Pour en corriger les inconvénients, il suffit de jeter maintenant un coup d'œil sur l'ensemble des résultats acquis.

L'*Ἐρὸς Λόγος* est une œuvre fort complexe : les historiens nous le présentent comme le manifeste d'un philosophe, le code d'un moraliste et la *Règle* d'un fondateur de *Société*.

Pythagore se trouve au confluent des deux courants de la pensée grecque du VI^e siècle. Entre les Orphiques et les Philosophes, il a oscillé, cherchant son chemin et, comme son esprit avait des affinités avec les uns et les autres, il a cru pouvoir synthétiser leur œuvre.

C'est dans son *Discours sacré* que, d'après Timée, il révélait à ses disciples de nouvelles conceptions philosophiques, qu'il exposait la théorie des nombres et de l'harmonie du monde, les destinées de l'âme humaine, etc.

Malheureusement, nous avons conservé peu de ces fragments, non, sans doute, que cette partie de l'œuvre ait plus souffert que les autres, mais parce qu'elle avait moins d'étendue. Pythagore se préoccupe bien plus des questions morales : il proclame les grandes lois divines et humaines, méconnues par une civilisation peu scrupuleuse, et définit les droits et les devoirs de l'homme. Aucun domaine de la morale n'échappe à son attention ni à ses efforts. Soucieux avant tout des intérêts de la religion, il prescrit la stricte observance de ses obligations. Il s'étend plus longuement sur les devoirs de l'homme envers la société, la famille ou l'individu, et il n'est pas jusqu'aux êtres inférieurs auxquels il ne reconnaisse des droits et n'accorde sa protection.

Enfin, Pythagore semble donner une sorte de *Constitution* à la Société qu'il vient de fonder ; c'est encore dans le *Discours sacré* qu'il fixe pour ses disciples l'emploi de la journée, qu'il détermine le régime et qu'il règle, en général, tous les détails de la vie morale.



La question de l'origine de l'Ἰερόδς Ἀόγος est plus compliquée qu'on ne pourrait le supposer, si l'on s'en tient aux attributions trop formelles des historiens, et on s'abuserait en se croyant autorisé dès maintenant à lui attribuer une haute antiquité.

Pour remettre les choses au point, un seul fait, jusqu'ici, se dégage nettement de nos recherches : c'est que les cercles pythagoriciens du iv^e siècle connaissaient des fragments d'une composition poétique qu'on a pu désigner sous le nom de *Discours sacré*.

Cette constatation ne nous fournit qu'un *terminus ante quem* et n'apporte aucune solution positive au problème de l'origine.

Devons-nous rapporter cet ouvrage à Pythagore lui-même, qui aurait voulu assurer dans l'*Ordre* nouvellement fondé la conservation indéfinie de ses idées et de ses volontés ?

Dans ce cas, il faut admettre à l'origine une transmission orale. En effet, on ne saurait penser à une publication destinée au profane ou même à l'ensemble de l'École. Les meilleures autorités nous attestent que les doctrines étaient jalousement gardées dans le cercle des disciples et le privilège de la vie pythagorique réservé aux seuls initiés. D'autre part, la tradition orale suffisait aux besoins de l'enseignement. A supposer donc qu'on veuille faire remonter l'Ἰερόδς Ἀόγος jusqu'à Pythagore lui-même, je ne vois pas qu'on puisse y voir autre chose qu'une composition orale que le Maître confiait à la mémoire de ses disciples.

Par le seul examen des rares doctrines philosophiques de l'Ἰερόδς Ἀόγος, il est difficile d'arriver à des conclusions bien nettes. La tradition doxographique de l'ancien pythagorisme est fort obscure et le départ est loin d'être fait entre les doctrines du Maître et celles des disciples : on se contente généralement de dire que Pythagore a dû poser les premiers jalons des recherches scientifiques qui ont illustré son École.

En tout cas, la formule sous laquelle se présente la théorie des nombres (ἡ ἀριθμῶν δέ ἐστι πᾶντ' ἐπέκεινεν, tout est arrangé d'après le nombre) est bien celle qui, d'après les études récentes de

M. Döring¹, doit être considérée comme la plus ancienne dans l'évolution de la philosophie pythagoricienne. C'est là un indice dont il ne faudrait pas s'exagérer l'importance, mais qui mérite pourtant d'entrer en ligne de compte.

Si nous considérons, d'autre part, la forme sous laquelle l'Ἰερὸς Λόγος nous est parvenu, nous n'y découvrons aucun indice décisif. Certes, on n'y trouve rien qui nous empêche de l'attribuer à Pythagore. Un Samien pouvait user du dialecte ionien, un réformateur religieux du vi^e siècle devait préférer l'expression poétique. Je ne dis rien de la facilité avec laquelle un poème se fixe dans la mémoire. Laissons ces conjectures pour nous en tenir aux seules probabilités historiques. A juger de ce point de vue, nous verrons que Pythagore devait prendre exemple des ouvrages didactiques de l'École d'Hésiode ou mieux encore des Confréries Orphiques, qui ont eu sur la formation de son esprit une influence incontestée. A la même époque, Xénophane aussi se fait poète, et plus tard Parménide comme Empédocle continueront la même tradition.

Enfin les nécessités de sa situation pouvaient amener Pythagore à exposer en des formules courtes et faciles à retenir les grands principes de sa philosophie comme les détails de sa réforme morale. Un homme ayant conscience comme lui de son rôle de prophète et aussi pénétré de la valeur de son autorité a pu songer à fixer nettement ses volontés. Il est possible qu'il se soit inquiété du danger que présentait, pour la conservation de ses doctrines, l'arbitraire d'une tradition que n'étayait aucun document. J'appliquerais volontiers à cette œuvre le mot par lequel M. Diels² caractérise si bien le poème de Parménide : c'était un *Catéchisme* destiné à servir aux besoins de la *Société*.

Cependant nous ne pouvons conclure de façon affirmative. Il y a loin de la possibilité à la réalité historique. D'une manière générale, les anciens ne citent les ouvrages attribués à Pythagore que pour en contester l'authenticité et aucun témoignage de valeur n'atteste qu'il est bien l'auteur de *notre* Ἰερὸς Λόγος. Il est vrai qu'Aristoxène et Timée rapportent nettement certains fragments à Pythagore. Mais tous deux écrivent près de deux

1. *Geschichte der griech. Philos.*, I, p. 158.

2. *Philosophische Aufsätze* Ed. Zeller *gewidmet*, p. 250.

siècles après sa mort, et dans des conditions d'information qui n'offrent aucune garantie de sécurité. Timée s'en laisse imposer probablement par un document pythagoricien qui se donne pour une reconstitution d'une œuvre du VI^e siècle. Aristoxène mérite plus de crédit, sans doute, puisqu'il s'inspire des traditions de la *Société* ; mais il faut se garder de leur reconnaître trop d'autorité car les Pythagoriciens — cette tendance se remarque dans toutes les communautés et institutions semblables ¹ — pouvaient aisément faire honneur à leur maître de leurs propres créations. D'ailleurs l'historien semble ne pas avoir conscience de la communauté d'origine des fragments poétiques qu'il a recueillis et il en est qu'il rapporte seulement aux Pythagoriciens. Le silence d'Aristote sur une question si importante affermit encore nos doutes ; un critique aussi bien informé des choses pythagoriciennes ne pouvait ignorer les débris de l'Ἰερόεξ Λόγος, et s'il se fût cru en droit de les attribuer à Pythagore, nul doute qu'il s'en fût servi dans son histoire de la philosophie.

En somme, ni le fond, ni la forme, ni la tradition de l'Ἰερόεξ Λόγος ne nous autorisent à le présenter comme l'œuvre de Pythagore, mais ces mêmes indices nous obligent à admettre que la composition de ce poème est antérieure à la fin du V^e siècle. Si l'Ἰερόεξ Λόγος ne peut être attribué, du moins avec certitude, à Pythagore, qui dirigea la *Société* pendant tout le VI^e siècle, il est incompatible d'autre part avec les doctrines et les usages des milieux pythagoriciens, tels qu'ils nous apparaissent dès la fin du V^e siècle.

A cette époque, si nous en croyons Aristote ², le Pythagorisme s'est divisé en deux sectes : pour obscures que soient encore les origines de ce schisme, la situation du moins est bien claire.

La secte *mathématique* (des gens d'études) délaisse les unes après les autres beaucoup de pratiques superstitieuses de la vieille *Société*, épure ses croyances et sa morale, répudie l'autorité du Maître en matière scientifique et s'efforce d'arriver à une philosophie progressiste et rationaliste ³.

1. Oldenberg (*le Bouddha*, trad. Foucher, p. 330) signale cette coutume dans les communautés bouddhiques.

2. Jamblique, *V. P.*, 82 sqq. Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 33.

3. Aristoxène nous a décrit (Aulu-Gelle, IV, 11, Jamblique, *V. P.*, 96-

Dès l'origine de ce mouvement libérateur, la masse des esprits superstitieux et traditionalistes, effrayés du danger que font courir à la vieille foi les essais d'une philosophie de plus en plus scientifique, prétendent retourner aux premiers âges du Pythagorisme dont ils exagèrent encore le fanatisme et la superstition. Ils se proclament les partisans de la Révélation (ἀκούσματα) d'où le nom d'Acousmatiques, et ils bornent leur science à la connaissance d'un *Catéchisme*, simple formulaire procédant par questions et réponses. Ces formules n'ont rien de poétique et on n'y relève qu'un petit nombre des idées de l'Ἐρὸς Λόγος. On constate même parfois peu d'accord entre les deux *Credo*. Ainsi les Acousmatiques croyaient en la divinité de Pythagore ¹, tandis que dans le fragment du *Discours sacré*, où, d'après l'interprétation traditionnelle, il s'affirmait d'une essence supérieure à l'humanité, Pythagore s'exprime en des termes trop modestes pour qu'on puisse y reconnaître la foi des Acousmatiques.

Serait-ce donc dans la secte mathématique que notre poème se serait lentement élaboré ?

C'est encore moins probable. Les commentaires qu'Aristote nous a laissés sur la philosophie pythagoricienne attestent que des courants singulièrement divers se partageaient la pensée scientifique de l'École. Il est donc impossible que sur nombre de points où l'accord n'existait plus, il ne se fût formé et conservé qu'une seule rédaction du *Discours sacré*. Il est plus invraisemblable encore qu'un poème, dont les idées devaient sur différents points heurter les opinions de beaucoup de membres de la Société, ait pu s'imposer comme l'œuvre de Pythagore. Un exemple va le prouver. L'un des fragments du poème résume ainsi clairement l'une des théories pythagoriciennes des nombres : « tout est arrangé d'après le nombre. » Cette formule a cessé très tôt d'exprimer l'opinion de la masse de l'École, qui en a modifié ainsi la teneur : « tous les êtres sont des nombres. » Comment la première formule se fût-elle seule conservée, et comment surtout les Pythagoriciens du temps d'Aristoxène ² l'eussent-ils respectée comme l'expression d'une théorie de leur Maître ?

400, etc.) leur genre de vie et leurs aspirations. C'est à leurs travaux que se rapportent les critiques et les allusions d'Aristote dans sa *Métaphysique*.

1. Aristote, dans Jamblique, *V. P.*, 82, et Elien, *V. H.*, II, 26.

2. Aristoxène, dans Stobée, *eccl. phys.*, I, 1, 6.

D'ailleurs, ils auraient traité avec une autre ampleur les problèmes métaphysiques et, vraisemblablement, l'Ἰερόεξ Λόγος n'eût été qu'un exposé philosophique, car ils s'intéressent moins que leurs devanciers aux questions morales. Au v^e siècle, le moment de l'enthousiasme religieux et de la rénovation ascétique est passé pour la secte mathématique. L'activité de la Société se partage entre les luttes politiques, très vives à cette époque ¹, et les progrès d'une philosophie qui cherche à se libérer de l'autorité infaillible du Maître (Ἀβτεξ ἔρρ) et à purifier la morale des pratiques superstitieuses.

Les mêmes conclusions s'imposent si nous observons la forme du *Discours sacré*. Déjà nous avons eu l'occasion de remarquer que le dialecte littéraire des Pythagoriciens est le dorien. On pourrait objecter qu'ils en usaient pour leurs travaux scientifiques, mais que, dans une composition poétique, le dialecte ionien s'imposait par tradition. Nullement. La célèbre formule de serment pythagoricienne ² :

Οὔ, μὲν τὸν ἀμετέροε σοφίεε εὐρόντα τετραχύον,
Παχλὸν ἀνέροε φύσεωε ῥιζώματ' ἔχουσαν.

qui remonte à une haute antiquité, puisque l'École du iv^e siècle avait déjà abandonné les croyances mystiques qui s'y affirment, accuse nettement les formes du dialecte dorien.

Pour toutes ces raisons, il me semble impossible de considérer notre poème comme une création des Pythagoriciens de ces deux sectes.

Dès lors, nous sommes obligés de placer la composition de l'Ἰερόεξ Λόγος au début ou au milieu du v^e siècle.

Les formes du Pythagorisme de cette époque nous sont encore peu connues. Peut-être, avant le schisme, les Pythagoriciens ne formaient-ils qu'une seule grande Confrérie partagée en communautés. Des courants d'idées diverses s'y rencontraient déjà sans

1. Voyez les récits de ces luttes dans Aristoxène (Jamblique, V. P., 248 sqq.) et Timée (*ibid.*, 254 sqq.).

2. Jamblique, V. P., 150; voyez les variantes au § 162. Timée (par l'intermédiaire de Nicomaque) me semble être la source de ce passage; cf. avec le § 255.

doute, mais il est probable que l'enthousiasme religieux et ascétique y prédominait encore au point que les communautés orphiques et pythagoriciennes devaient être peu distinctes les unes des autres.

N'est-ce pas là un milieu favorable pour l'éclosion d'un poème sacré où, après la mort du Maître, on aurait voulu réunir ses commandements et ses doctrines ?

Ce n'est qu'une hypothèse, mais c'est la seule à laquelle on puisse s'arrêter, si on ne veut reconnaître dans l'Ἱερὸς Λόγος une œuvre de Pythagore.

Si on se rallie à cette opinion, rien ne garantit plus que les fragments poétiques recueillis appartiennent à une œuvre unique. Plusieurs rédactions du *Discours sacré* ont pu éclore successivement ou à la même époque dans diverses confréries. Vraisemblablement, il s'est fait des échanges de l'une à l'autre. Pourquoi même n'auraient-elles pas fusionné, à un moment donné, avec plus ou moins d'harmonie ?

Ce sont les débris de cette œuvre complexe, élaborée par plusieurs générations et reflétant des croyances et des tendances d'esprit assez différentes, que nous avons recueillis. Quant à y distinguer les diverses couches de formation, ce sera l'œuvre de temps où l'on connaîtra mieux qu'aujourd'hui l'évolution des doctrines pythagoriciennes. Pour le moment, nous ne pouvons qu'avouer notre impuissance à mener à bien cette tâche.

Et cette œuvre elle-même, faite d'éléments composites, a pu au cours des temps, subir encore de nouveaux remaniements. Il nous est impossible pourtant, vu l'état fragmentaire où elle nous est parvenue, d'en reconnaître les moindres traces. Quelques indices prouveraient même, à mon avis, que ces altérations, si elles ne lui ont pas été épargnées, ont dû être bien légères. Dans l'hypothèse contraire, aurions-nous conservé la doctrine ἀριθμῶ δέ τε πάντ' ἐπέειπεν et le fragment où Pythagore affirme la précellence de sa nature, formules qui avaient cessé de correspondre aux croyances pythagoriciennes du IV^e siècle ? C'est une marque de la déférence avec laquelle on respectait la Parole Sacrée selon Pythagore et c'est aussi une garantie précieuse de la fidélité de la tradition.

CHAPITRE II

Maintenant que l'examen du premier fond de l'ἱερὸς Λόγος nous a fourni des renseignements précis sur le caractère des doctrines et de la composition de cette œuvre, nous pensons en compléter la reconstitution par l'étude des témoignages d'époque plus récente.

Dans le catalogue des livres attribués à Pythagore par un érudit du ^{II} siècle, Héraclide Lembos (Diogène Laërce, VIII, 7), on trouve un ἱερὸς λόγος dont voici le premier vers : ὦ νέρι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίης τάδε πάντα. On peut tenir ce « Discours Sacré » pour le même que le nôtre : son titre, sa forme littéraire et l'époque d'Héraclide, dont la tradition est encore proche de celle des anciens biographes, autorisent cette identification. D'ailleurs l'examen de la citation confirme cette conjecture. Dans le « Discours Sacré », Pythagore s'adressait à ses disciples; cela paraîtra assez naturel si l'on admet que les parties les plus anciennes remontent jusqu'à lui; dans l'hypothèse contraire, il faut considérer cette apostrophe perpétuelle comme une fiction adoptée par les auteurs du poème. D'après le nouveau fragment d'Héraclide, c'est à des jeunes gens que le poème aurait été dédié. Cette donnée concorde parfaitement avec d'anciens récits de la fondation de la Société pythagoricienne : Timée raconte qu'elle était, à l'origine, composée uniquement de jeunes gens : Jambl., *V. P.*, 254 : ἐπειτα καὶ τῶν νεανίσκων ὄντων ἐκ τῶν ἐν τοῖς ἀξιώμασι καὶ ταῖς οὐσίαις προσχόντων...¹ cf. 71 : παρσκευαζόμενῳ δὲ αὐτῷ οὕτως εἰς τὴν παιδείαν τῶν ἐμπλητῶν, προσιόντων τῶν νεωτέρων καὶ βουλευμένων συνδιαιτρίβειν κατλ. Justin, *hist.*, XX, 4 : Sed CCC ex iuvenibus cum sodalitii jure sacramento quodam nexi etc. (cf. Tite-Live, I, 18, 2 : iuvenum aemulantium studia

1. Sur la source de ce passage, voyez *Rev. de l'Instr. publ. en Belgique*, 1909, p. 91.

coetus habuisse constat). La légende, inventée peut-être, en tout cas propagée par la secte « mathématique » du IV^e siècle pour justifier ses origines, est d'accord avec la notice historique de Timée (Jambl., *V. P.*, 88 [cf. *de math. sc.*, p. 76 ss.] ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύγχανε καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μανθάνειν, τοῖς τοιούτοις δι' ἀποδείξεως καὶ μαθημάτων ἐνετύγχανεν) ¹. Il semble donc que Timée a tiré ses renseignements sur la fondation de la Société aussi bien du « Discours Sacré » que des polémiques engagées entre les Sectes du IV^e siècle (Jambl., *V. P.*, 80-89).

Il y a encore un autre point de contact entre l'Ἱερὸς Λόγος d'Aristoxène et celui d'Héraclide Lembos. Celui-ci attribue à Pythagore une division de la vie humaine en quatre périodes de vingt ans : Diog. Laërce, VIII, 44 : ὁ δ'οὖν Πυθαγόρας, ὥς μὲν Ἱερὰ κλειδὴς φησὶν ὁ τοῦ Σαραπίωνος, ὁ γδοηκοντούτης ἐτελεύτα κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπογραφὴν τῶν ἡλικιῶν. Ces derniers mots sont évidemment une allusion à une doctrine de l'Ἱερὸς λόγος citée et commentée par Aristoxène (premier chapitre, p. 20). Elle avait été reprise, il est vrai, dans un apocryphe de παιδευτικὸν σύγγραμμα (Diog. Laërce, VIII, 10) mais on ne peut considérer ce livre comme la source d'Héraclide, car il ne figure pas dans sa liste d'ouvrages pythagoriciens.

Plutarque a conservé plusieurs fragments de l'Ἱερὸς Λόγος : un vers sur l'examen de conscience (*de curios.* 1 ; *de superst.* 7), sur l'abstinence des fèves (*qu. conv.*, II, 3, 2) et l'hémistichie si souvent citée sur la valeur philosophique du nombre (*de an. procr.*, 33, 4). Il paraîtra donc assez naturel que nous rapportions à la même source deux vers pythagoriciens où se trouve enseignée la résignation à la volonté divine (*consol. ad Apoll.* 29) :

ὅσσα δὲ δαιμονίησι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν
 ἦν ἂν μοῖραν ἔχης, ταύτην ἔχε μηδ' ἀγανάκτει.

Ces vers sont encore cités, avec quelques variantes, par l'auteur de « la Vie et la poésie d'Homère » qui pourrait bien n'être autre que Plutarque ², et par Stobée, *flor.*, 108, 27 ; ils ont

1. Cf. encore Isocrate, *Busiris*, 29 : ὥστε καὶ τοὺς νεωτέρους ἅπαντας ἐπιθυμεῖν αὐτοῦ μαθητὰς εἶναι.

2. Bernardakis, introd. au volume VII de son édition des *Moralia* de Plutarque.

été repris aussi par l'auteur des « Vers Dorés », compilation tardive et, en tout cas, inconnue de Plutarque. — L'idée de la résignation est un des thèmes ordinaires des sermons pythagoriciens, cf. Androcyde (Jamblique, *V. P.*, 145) : ἐπιστημονικὸν γὰρ τοῦτο ἡγεῖτο μᾶλλον καὶ εὐγνωμον τὸ μὴ ἀντιτείνειν καὶ προσαγανᾶν τεῖν τῇ θείᾳ προνοίᾳ. Les Pythagoriciens rapportaient tous les événements à une cause surnaturelle (δαίμονι ἡσι τύχαις) *ibid.* : ὅτι δ' οὐδὲν ὦροντο ἐκ ταῦτομάτου συμβαίνειν καὶ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ κατὰ θεῖαν πρόνοιαν.

L'auteur de la « Vie d'Homère » (Ps.-Plutarque) chez qui nous venons de relever un fragment de l'Ἰερὸς Λόγος et qui paraît utiliser un commentaire pythagoricien des poèmes homériques, cite un autre vers (§ 154) :

φείδεο τῆς ζωῆς, μὴ μιν καταθυμοβόρῃσῃς,

que répète aussi Stobée (*Flor.*, 124, 24). Ce précepte qui met le disciple en garde contre ce que nous appelons aujourd'hui la neurasthénie, s'inspire du même principe que de la défense du suicide. Toute atteinte, directe ou indirecte, à sa propre vie est interdite : l'homme étant, selon la doctrine pythagoricienne, l'une des propriétés de la divinité, ce serait faire tort à celle-ci que de la frustrer de la jouissance de ses biens¹. La tristesse était considérée par les Pythagoriciens comme un sentiment mauvais (πῆθος) et, à ce titre, extirpée par tous les moyens de l'âme du disciple². Le précepte καρδεῖν μὴ ἐσθίειν qui visait sans doute à l'origine l'abstinence du cœur des animaux fut pris plus tard dans le sens symbolique de ne pas « se manger le cœur », c'est-à-dire de ne pas s'abandonner à la mélancolie³. Cette expression imagée et populaire est déjà dans Homère (Ω 129). Quant au mot καταθυμοβόρειν, on ne le trouve que dans ce fragment poétique ; cependant, on ne peut le considérer comme l'un des mots ésotériques pythagoriciens (cf. ch. I, p. 22), car θυμοβόρος et θυμοβόρειν sont employés dans un sens analogue par Homère, Hésiode,

1. Théorie de Philolaos (Platon, *Phédon*, p. 61 e) ; cf. Euxithée dans Athénée, IV, p. 157 c.

2. Jambl., *V. P.*, 111 (= Aristoxène), 196 et 224.

3. Porphyre, *V. P.*, 42. Diog. Laërce, VIII, 18. Jambl., *Protrept.*, 21. Clém. d'Alex., *Strom.*, V, 5, 30. Ps.-Plutarque, *de ed. puer.*, 17. Athénée, X, p. 452. Eustathe, in *Iliad.*, p. 1342, 13. Schol. *Iliade*, Ω 129.

Eschyle, etc. Le précepte lui-même est déjà dans Hésiode, comme beaucoup de superstitions pythagoriciennes, mais l'observance en est restreinte à certains jours du mois : *op.*, 797 : *περύλαξο δὲ θύμῳ | τετράδ' ἀλεῖσθαι φθίνοντος θ' ἱσταμένου τε | ἄλγε' ἄθυμοβορεῖ.*

Galien connaît aussi plusieurs fragments de l'Ἱερὸς Λόγος. Non seulement il cite l'hémistiche ἀρχὴ δέ τοι ἡμισυ παντός (*op.*, t. X, p. 450 K.) mais dans le *de cogn. morb. an.* c. 6, il vante les bienfaits de l'examen de conscience du matin et du soir et il fait allusion aux formules de Pythagore qui concernent cette pratique¹. Dans le chapitre précédent du même ouvrage, il cite un fragment poétique : πάντων δὲ μάλιστα αἰσχύνειο στυγόν, auquel il convient, à mon avis, de reconnaître la même origine. Cette citation est restée anonyme, il est vrai, dans Galien, mais elle elle était attribuée à Pythagore par l'une des sources de l'auteur des *Vers dorés*, car le vers a été repris dans cette compilation (v. 12). Les Pythagoriciens, qui se sont les premiers intéressés à la direction spirituelle et à la pédagogie pratique, se préoccupaient de trouver des « pensées pieuses ou salutaires » : ainsi la crainte du jugement des Enfers (Jambl., *V. P.*, 174) et de la surveillance exercée par la divinité sur les actions des hommes (*ibid.*, 155 et 179) avait, à leur avis, une influence bienfaisante sur les âmes. Ils ont aussi, semble-t-il, considéré la honte de soi-même comme un de ces sentiments salutaires qu'ils appelaient aussi « moyens d'action » (μέθοδος, *ibid.*, 179) du maître sur la jeunesse, du directeur spirituel sur les âmes.

J'ai attribué à l'Ἱερὸς Λόγος dans le premier chapitre un vers qui concerne l'abstinence des fèves :

Ἴσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλᾶς τε τοκήων.

Je pense qu'il est possible de compléter ce fragment. Un commentateur d'Homère dont la notice a été conservée à la fois par Eustathe et dans les Scholies (Townleyana, *Iliade*, N, 589), attribue cette abstinence à des ἱερεῖς. Il l'explique par le vers que nous avons revendiqué pour l'Ἱερὸς Λόγος et comme la doctrine en

1. Les *παραινέσεις* Πυθαγόρου ne sont pas les Χρυσᾶ Ἐπη : la publication de cette compilation est postérieure à Galien (cf. *infra*) et d'ailleurs, on n'y trouve pas de mention de l'examen de conscience du matin.

est assez mystérieuse, il y joint deux autres vers qui sont destinés à l'éclaircir : Eustathe, p. 948 : γράσσουσιν οἱ παλαιοὶ ὅτι τοὺς κυάρους ὡς μέλανας οὐκ ἐσθίουσιν οἱ ἱερεῖς οἷς καὶ λόγον φασὶν εἶναι ἱερὸν τοιοῦτον· ἴσόν τοι κυάρους τε φαγεῖν καὶ καλῶς τε τοκήων· διὰ τὸ ψυχῆς αἰζηῶν βάσιν ἔμμεναι· ἡδὲ ἀναβαθμὸν ἐξ Ἄιδου (εἰς Ἄιδου δόμον Scholies) ὅταν αὐγὰς εἰσπνέωσιν. — Les vers ont été ainsi reconstitués par Nauck (p. 232, édition de Jamblique, *Vie de Pythagore*) :

ψυχῆς αἰζηῶν βάσιν ἔμμεναι· ἡδὲ ἀναβαθμὸν
ἐξ Ἄιδου δόμων, ὅταν αὐγὰς εἰσπνέωσιν.

On ne voit pas très bien, tout d'abord, quel rapport précis unit ces deux fragments, sinon qu'ils supposent tous deux la croyance à la métempsycose. On voit apparaître dans les derniers vers la doctrine bizarre que le retour des âmes sur la terre après leur séjour dans l'Hadès s'opère par l'intermédiaire des fèves. Peut-on considérer ce nouveau fragment comme la suite naturelle du premier et comme représentant une tradition pythagoricienne ?

Parmi les diverses raisons invoquées par Aristote pour expliquer l'interdiction des fèves (Diog. Laërce, VIII, 34) figure celle-ci : ἡ ὅτι Ἄιδου πύλαις (εἰσὶν ὅμοιοι)· ἀρόνατον γὰρ μόνον : les fèves sont semblables aux portes des Enfers, car c'est la seule plante dont la tige n'ait pas de nœuds. Pourquoi les Pythagoriciens avaient-ils une horreur ou un respect particulier pour ce genre de plantes ? C'est ce qu'on peut deviner d'après un passage de Porphyre, *de antr. nymph.* 9. Commentant une ancienne allégorie de l'antr. des Nymphes de l'Odyssée, il rappelle que les anciens Théologues comparaient les âmes pures et vertueuses aux abeilles. Les abeilles en effet ne se posent jamais sur les fèves, parce que celles-ci symbolisent le retour immédiat des âmes à la vie terrestre ; la raison de ce symbole est que la fève est la seule plante dont la tige n'ait pas de nœuds. Pour comprendre cette comparaison, il faut songer que le désir d'une réincorporation rapide est pour une âme l'indice d'une nature corrompue¹. Il est évident que l'explication originelle du rôle

1. Plutarque, *ser. num. vind.*, 22 : τὰς δ' αἰθερὰς εἰς σώματα ζῴων ἐξήνεγκε βιαιότης ἀμαθίας καὶ φιληδονίας εἶδος, et infra : τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματοειδὲς ἀρδόμε-

des fèves dans la métempsycose ne comportait aucun symbolisme. Le rapport était purement matériel : les âmes trouvaient dans les fèves un moyen facile de sortir de l'Hadès et de revenir à la lumière parce qu'elles pouvaient passer par leur tige sans qu'aucun nœud s'opposât à leur ascension. Cette conception est assez grossière et primitive pour être très ancienne. Elle permet d'entrevoir aussi le rapport des deux derniers vers avec le premier. Si le retour à la vie terrestre s'opère par les fèves, celles-ci contiennent les âmes des morts et c'est un crime d'en manger. C'est ainsi aussi que Pline s'explique l'interdiction pythagoricienne (XVIII, 118) : *quoniam mortuorum animae sint in ea* ¹. — Il faut rattacher à cette conception l'une des raisons invoquées par Timée, que les fèves participent plus que toute autre plante au principe spirituel : *μάλιστα μετέχειν τοῦ ψυχικοῦ* (Diog. Laërce, VIII, 24) et la remarque de Lydus (= Héraclide Pontique ?) *de mens.* IV, 29 : (= aussi Plutarque, *qu. rom.* 95) *διεγείρει τὰ σώματα πρὸς συνουσίαν ἐσθιόμενος καὶ ταύτῃ καθέλκει τὰς ψυχὰς ἐπὶ τὴν γένεσιν.* — Enfin, c'est toujours de la même croyance que dérivent les histoires d'Héraclide Pontique et d'Antonius Diogène sur les métamorphoses magiques d'une fève déposée dans un vase et recouverte de terre ². On peut donc rapporter avec certitude à l'Ἱερὸς Λόγος ce fragment poétique où s'achève l'explication qu'on pouvait à peine deviner dans les premiers vers et où apparaît, sous sa forme la plus primitive, une doctrine pythagoricienne.

Dans un poème qui prétendait résumer la morale et la philosophie pythagoriciennes, on peut imaginer une mention de la défense de tuer des animaux soit pour les sacrifices, soit pour l'alimentation. Cette interdiction devait être d'ailleurs, pour les Pythagoriciens comme pour Empédocle, une conséquence naturelle de la doctrine de la métempsycose. D'après Timée ³, cette abstinence s'étendait à toutes les races d'animaux ; pour Aristote

νον καὶ σαρκούμενον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἥμερον καὶ πόθον ἔλκοντα πρὸς γένεσιν.

1. Cf. encore Plutarque, *qu. rom.*, 95. Festus, s. v. faba.

2. Héraclide Pontique dans Lydus, *de mens.*, IV, 29 : *εἰς ὃψιν ἀνθρώπου σεσαρκωμένου μεταβαλόντα τὸν κύαμον εὐρήσει.* Antonius Diogène, *ibid.* et Porphyre, *V. P.*, 44 : *εὖροι ἂν ἀντὶ τοῦ κυάμου ἢ παιδὸς κεφαλὴν συνεστῶσαν ἢ γυναικὸς αἰδοῖον.* Cf. Hippolyte, *adv. haer.*, I, 2, 14 : *πρῶτον ὡς αἰσχύνῃν γυναικὸς, μετὰ δὲ ταῦτα κατανοούμενον παιδίου κεφαλὴν συμπεφυκυῖαν.*

3. Diogène Laërce, VIII, 13 ; 23, etc. Jamblique, *V. P.*, 54, etc.

et Aristoxène ¹, elle était restreinte à celles par lesquelles l'âme humaine pouvait passer au cours de ses réincorporations. Aristoxène devait s'inspirer des coutumes d'un groupe de Pythagoriciens qui furent ses amis et qui se donnaient pour les derniers descendants de la vieille Société ². Aristote ne fait que rapporter un précepte tiré des Ἀκούσματᾶ, sorte de catéchisme d'une secte particulière du iv^e siècle, les Acousmatiques. Timée au contraire paraît tenir la plupart de ses renseignements de l'Ἰερὸς Λόγος, qui représente une doctrine plus primitive. Précisément dans la collection d'extraits de ce poème choisis dans les œuvres de Timée par Diogène Laërce (VIII, 22), on trouve le précepte : σφάγια τε θεοῖς προσφέρειν κολύειν, μόνον δὲ τὸν ἀναίμακτον βωμὸν προσκυνεῖν qu'il faut rapprocher d'un autre fragment de l'Ἰερὸς Λόγος (ch. I, p. 13) : φυτὸν ἤμαρρον μήτε σθεῖρειν μήτε σίνεσθαι ἀλλὰ μηδὲ ζῶον ὃ μὴ βλάπτει ἀνθρώπους (Diogène, VIII, 23, Jambl., V. P., 98 et 99, Porphyre, V. P., 39). Je pense avoir retrouvé quelques vers du passage du poème où il en était question.

Dans un exposé de Sextus Empiricus, emprunté à une source stoïcienne (*adv. math.*, IX, 127) ³, les Pythagoriciens et Empédocle enseignent que les animaux sont parents de l'homme, tout comme nous le sommes des dieux, parce que les âmes de tous les êtres sont des parcelles de l'âme universelle. Tuer un animal, c'est donc se rendre coupable d'une injustice et d'une impiété : ἔνθεν καὶ παρήνουν οὗτοι οἱ φιλόσοφοι ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων καὶ ἀσεβεῖν ἔφασκον τοὺς ἀνθρώπους.

βωμὸν ἐρεῦθοντας μακάρων θερμοῖσι φόνοισι.

καὶ Ἐμπεδοκλῆς πού φησιν ·

Οὐ πάσσεσθε φόνοιο δυσήχεος ; οὐκ ἐσορᾷτε

ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείῃσι νόοιο ; etc.

1. Aristoxène dans Jambl., V. P., 98 (θυσίμων ἱερείων, cf. explication § 85). Cf. une notice un peu différente (rapportée d'une façon inexacte ?) dans Diogène, VIII, 20. — Aristote dans Jambl., V. P., 88 ; cf. Aulu-Gelle, IV, 11 ; Diogène, VIII, 19 et 34 ; Jambl., V. P., 109. Élien, V. II., IV, 17.

2. Diogène Laërce, VIII, 46. Jambl., V. P., 251. Cf. Suidas, s. v. Ἀριστόξενος.

3. Cf. Dicéarque dans Porphyre, V. P., 19 : καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἱμψύχα ὁμογενῇ δεῖ νομίζειν. Jambl., V. P., 69, 108, 168. Porphyre, *de abst.*, IV, 1 ; III, 20 et 26. Ps. Plutarque, *vit. Homeri*, 125.

La distinction entre la citation d'Empédocle et celle des φιλόσοφοι, mot qui désigne évidemment les Pythagoriciens, est tellement nette qu'on ne peut songer à attribuer le premier vers à Empédocle : les considérations développées plus haut permettent de le rapporter à l'ἱερός Λόγος.

Sotion paraît avoir eu connaissance de théories semblables auxquelles il rattache naturellement la croyance à la métempsychose : Sénèque, *ep.*, 108, 17 : « at Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium... interim sceleris hominibus ac parricidii metum fecit cum possent in parentis animam inscii incurrere et ferro morsuve violare, si in quo cognatus aliqui spiritus hospitaretur. »

La doctrine de la parenté des êtres vivants et des réincorporations perpétuelles des âmes forme aussi le fond du discours de Pythagore dans la XV^e métamorphose d'Ovide. Il y prêche le respect de la vie, l'abstinence de la chair des animaux et l'interdiction des sacrifices sanglants

v. 75 : Parcite, mortales, dapibus temerare nefandis
corpora !

Les vers 127 et ss. rappellent particulièrement le vers cité par Sextus :

Nec satis est quod tale nefas committitur : ipsos
inscripsere deos sceleri, numenque supernum
caede laboriferi credunt gaudere iuveni.

v. 141 : Cumque boum dabitis caesorum membra palato
mandere vos vestros scite et sentite colonos.

Pythagore trace aussi, par contraste, une peinture idéale de l'âge d'or où les hommes étaient encore innocents, les animaux tranquilles et les productions de la terre suffisantes pour les besoins de tous les êtres. Les hommes ne sont arrivés que progressivement à la cruauté qui caractérise les mœurs de notre époque : ils commencèrent par tuer les bêtes fauves, puis les animaux nuisibles ¹ et ils finirent par ne plus épargner les ani-

1. Jusque-là, ils ne commettaient pas de crime, dit Ovide. Cette conception est d'accord avec le précepte de l'ἱερός λόγος qui ne commande d'épargner que les animaux qui ne sont pas nuisibles (Diogène, VIII, 23, Jambl., *V. P.*, 98, Porphyre, *V. P.*, 39).

maux domestiques. Pythagore stigmatise particulièrement le crime du laboureur qui osa le premier tuer le bœuf qui l'aidait aux travaux de la campagne. Nous connaissons par Aristoxène (Diogène, VIII, 20) le respect particulier dont les Pythagoriciens entouraient le bœuf du laboureur.

Nous retrouvons un développement analogue dans le *de esu carnium* de Plutarque (II, 3). La doctrine du végétarisme, prêchée par Pythagore et Empédocle, n'était, dit Plutarque, qu'une tentative de restauration des coutumes d'autrefois. C'est évidemment à l'âge d'or que ces mots font allusion. L'auteur entreprend ensuite d'expliquer comment les hommes apprirent à tuer les animaux et comment apparut la génération de ceux qu'il désigne par ces deux vers :

οἱ πρῶτοι κακοεργὸν ἐχαλκεύσαντο μάχαιραν
εἰνοδίην, πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντ' ἀροτήρων.

Sa théorie de l'évolution de l'homme vers des mœurs plus barbares se confond avec celle qui est professée par Pythagore dans Ovide : τὸ πρῶτον ἄγριόν τι ζῷον ἐβρώθη καὶ κακοῦργον, εἴτ' ὄρνις τις ἢ ἰχθὺς εἴλκυστο· καὶ γευσάμενον οὕτω καὶ προμελετήσαν ἐν ἐκείνοισι τὸ φονικὸν ἐπὶ βοῶν ἐργάτην ἦλθε καὶ τὸ κόσμιον πρόβατον καὶ τὸν οἰκουρὸν ἀλεκτρούνα· καὶ κατὰ μικρὸν οὕτω τὴν ἀπληστίαν στομώσαντες ἐπὶ σφαγὰς ἀνθρώπων καὶ πολέμους καὶ πόρους προῆλθον.

Les deux vers cités par Plutarque doivent être attribués à Empédocle ou aux Pythagoriciens, à en juger par la citation du début. Mais l'exposé dans lequel ils sont introduits paraît représenter plus particulièrement les conceptions pythagoriciennes sur ce sujet, comme le prouve la comparaison avec Ovide. J'y relève d'ailleurs deux détails qui prouvent assez l'origine pythagoricienne de ce passage : c'est d'abord la mention du bœuf laboureur et du coq parmi les animaux dont le meurtre est particulièrement impie. Nous avons déjà parlé du premier ; quant au culte du coq, surtout du coq blanc, c'est une des superstitions curieuses de l'ésotérisme pythagoricien ¹. De même, l'idée que c'est la coutume de tuer les animaux qui a amené le mépris de

1. Aristote dans Élien, *V. H.*, IV, 17. Jambl., *V. P.*, 84. Diog. Laërce, VIII, 34. Cf. Jambl., *V. P.*, 147, *protr.*, 21. Plutarque, *qu. conv.*, IV, 5, 2.

la vie humaine et que c'est en suivant cette pente fatale que les hommes en sont venus à se massacrer les uns les autres, doit être aussi attribuée au Pythagorisme : Jambl., *V. P.*, 186 : ἐθιζόμενοι γὰρ μυσάττεσθαι φόνον ζώων ὡς ἄνομον καὶ παρὰ φύσιν, πολὺ μᾶλλον ἀθεμιτώτερον τὸν ἄνθρωπον ἡγούμενοι κτείνειν οὐκ ἔτ' ἐπολέμουν · Φόνων δὲ χορηγέτης καὶ νομοθέτης ὁ πόλεμος · τούτοις γὰρ καὶ σωματοποιεῖται ¹. Il me paraît donc plus logique de rapporter ces deux vers à l'Ἱερὸς Λόγος. Ils devaient appartenir au même développement que les vers cités par Sextus et désigner les premiers hommes qui sacrificèrent et mangèrent des animaux. On peut conclure des termes mêmes du fragment (οἱ πρῶτοι) et des concordances d'Ovide et de Plutarque que l'Ἱερὸς Λόγος contenait, comme les *Καθαρμοί* d'Empédocle, une courte description de l'âge d'innocence de l'histoire humaine.

Dans une églogue intitulée « *ex graeco pythagoricum de ambiguitate eligendæ vitæ* » (vii, 2), Ausone développe cette idée qu'il est difficile de choisir un genre de vie ou une carrière sans rencontrer partout des écueils et des difficultés. Il conclut ainsi :

Ergo

Optima Graiorum sententia : quippe homini aiunt
Non nasci esse bonum aut natum cito morte potiri.

On connaît les vers célèbres auxquels Ausone fait allusion : ils se retrouvent, avec des variantes de détail, dans de nombreux auteurs ². En voici la forme la plus commune et je crois la plus ancienne :

ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον ·
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι.

On se demande pourquoi le poète attribue aux Pythagoriciens

1. Je considérerais volontiers cette dernière phrase, à cause des expressions poétiques et de l'ἄπαξ qu'est χορηγέτης, comme un souvenir de notre poème. Voyez encore sur ce sujet, Jambl., *V. P.*, 108 et 168 sq. Porphyre, *de abst.*, III, 20.

2. Alcidas dans Stobée, *flor.*, 120, 3 et Mahaffy, *Flinders Papyri*, I, p. 70-71. Sophocle, *Oed. Col.* 1225. Théognis, v. 425. — Aristote dans Plutarque, *consol. ad Apoll.*, 27. Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 200 : ces vers sont répétés très souvent dans la littérature de la décadence.

ce sentiment d'hésitation et de doute qu'on ressent à l'entrée dans la vie. Sans doute s'est-il inspiré de l'allégorie qui représente le jeune homme comme arrêté à un carrefour symbolisé par la lettre T ou Y et hésitant sur le chemin à prendre. Cette conception est en effet attribuée aux Pythagoriciens par des notices d'époque assez récente ¹, mais la signification originelle n'est pas celle que lui reconnaît Ausone : c'est simplement une variante de la légende édifiante d'Héraklès arrêté dans un carrefour devant la Volupté et la Vertu. En tout cas, le poète n'attribue pas la sentence finale aux Pythagoriciens mais aux Grecs en général.

Or, à la suite de cette églogue, dans le manuscrit P et ses copies, on lit une petite pièce de vers qui paraît être une réplique à Ausone et qui est introduite par ces mots : *haec quidem Pythagorica est apophasis secundum tale quod subiectum est distichon*

πρῶτον μὲν μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον·
δεύτερον ὅτι τάχιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι.

L'auteur attaque vivement cette doctrine qu'il attribue encore aux Pythagoriciens dans le dernier vers : « *Pythagoreorum stolidum qui dogma secuti.* » On serait tenté de leur conserver cette attribution en se fiant au témoignage de l'anonyme : il ne serait pas étonnant en effet que les Pythagoriciens eussent repris deux vers qui étaient tombés dans le domaine public. Mais à l'examiner de près, on s'aperçoit que cette citation manque de toute autorité. C'est par une fausse déduction, semble-t-il, que l'auteur rapporte ces deux vers aux Pythagoriciens : se fiant au titre de l'églogue d'Ausone, il a cru que la sentence finale, conclusion naturelle de la pièce, était empruntée aux Pythagoriciens, alors qu'Ausone l'attribuait aux Grecs d'une façon générale, sans spécifier sa source. Ces deux vers pessimistes où apparaît la lâcheté de vivre sont d'ailleurs contraires à la doctrine pythago-

1. Ausone, *techn.*, XIII, 13. Perse, *Sat.*, III, 56. Isidore, *orig.*, I, 3, 7. Martianus Capella, II, 102. Servius, *ad Aen.*, VI, 136. Bas-relief de Philadelphie expliqué par Brinkmann, *Rhein. Mus.*, 1911, p. 616 ss. Fragment d'un manuscrit de Paris publié par Tannery, *Notices et Extraits des mss. de la Bibl. Nation.* 1886 (t. XXXI, 2), p. 253.

ricienne de la résignation et de la purification de l'âme par les épreuves de la vie ¹.

1. Jambl., *V. P.*, 85 (collection des ἀκούσματα d'Aristote: ἐπὶ κολάσεως γὰρ ἐλθόντας, δεῖ κολασθῆναι). Euxithée (d'après Cléarque de Soles, dans Athénée, IV, 157 c) διὸ πάντας εὐλαβουμένους τὴν τῶν κυρίων ἀνάτασιν φοβεῖσθαι τοῦ ζῆν ἐκόντας ἐκβῆναι μόνον τε τὸν ἐν τῷ γήρῳ θάνατον ἀσπασίως προσίεσθαι, πεπεισμένους τὴν ἀπόλυσιν τῆς ψυχῆς μετὰ τῆς τῶν κυρίων γίνεσθαι γνώμης. Cf. Jambl., *V. P.*, 266 : τοῖς δ' ἄλλοις ἔθος εἶναι γηραιοῖς σφόδρα γενομένοις ὥσπερ ἐκ δεσμοῶν τοῦ σώματος ἀπαλλάττεσθαι.

CHAPITRE III

Il nous reste, pour compléter notre étude de l'Ἰερόες Λόγος¹, à examiner quels sont les fragments qui ont été recueillis dans la compilation des Χρυσῶν Ἐπεῶν. Ceux-ci ont été édités et étudiés en dernier lieu par Nauck dans un appendice à son édition de la Vie de Pythagore par Jamblique.

Jusqu'alors on avait placé la composition du poème à une date assez ancienne, au plus tard à l'époque alexandrine; quelques critiques allaient même jusqu'à proposer la fin du cinquième siècle². Nauck, au contraire, a conclu de l'examen des citations des Vers dorés qu'on trouve dans divers auteurs que la compilation devait appartenir au début du iv^e siècle de notre ère. On peut se demander cependant, à en juger par un passage d'Athénée, si elle ne serait pas un peu plus ancienne. Celui-ci (l. VIII, p. 288 a) appelle par dérision le poète gastronomique Archesstrate ὁ Πυθαγορικὸς δι' ἐγχεράτειαν, et dans le même livre, p. 320 f, il désigne son poème par le nom de Χρυσῶν Ἐπεῶν. Il est possible qu'il faille rapprocher ces deux plaisanteries et les expliquer l'une par l'autre; dans ce cas, il faudrait en conclure qu'Athénée déjà connaissait les Vers dorés, bien qu'il ne les cite jamais. Quoi qu'il en soit, il me paraît difficile de placer la publication du poème plus tard que le milieu du iii^e siècle de notre ère.

On a signalé³ dans les Vers dorés des incorrections de style, des fautes de grammaire, des expressions, des tournures et des mots prosaïques, vulgaires, ou d'époque récente. Ajoutons à cela les obscurités, les répétitions, les truismes, les inepties que tous les critiques y ont relevées ou cru relever les uns après les autres. Enfin, reconnaissons le manque absolu de plan et de

1. Les autres fragments poétiques pythagoriciens peuvent être rapportés à une source commune, au Ἰμνος εἰς ἀρετὴν que nous étudions plus loin.

2. Voyez l'histoire de la question dans Nauck, p. 201 sq.

3. Cf. Cobet, *Collect. Critica*, pp. 460-469; Nauck, *op. cit.*, p. 208 sq.

toute idée directrice dans la composition du poème et on comprendra que les Vers dorés, après avoir joui d'une grande vogue chez les Néo-pythagoriciens de la dernière période et, plus tard, dans certains milieux modernes aux aspirations mystiques, aient été méprisés et honnis par les philologues et les critiques littéraires. Or, ce qui causa leur disgrâce est précisément ce qui nous les rend précieux dans les circonstances présentes, car tous ces défauts prouvent que nous devons considérer le poème comme une compilation.

Le manque de plan est déjà un indice : le faussaire paraît avoir borné sa tâche, surtout dans la seconde moitié de l'œuvre, à réunir divers fragments poétiques par des formules de transition assez maladroitement. L'origine ancienne de plusieurs de ces fragments est d'ailleurs attestée par des citations d'auteurs qui n'ont pu connaître les Χρυσῶν Ἑπη. La bévue la plus remarquable qu'ait commise le faussaire, c'est d'introduire au milieu d'un poème qui se donne comme étant de Pythagore et qui est rédigé en dialecte épique le serment de la tétractys : *ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρου ψυχῆ παραδόντα τετρακτὺν / πυχὴν ἀνέμου φύσεως*. Ces deux vers, en effet, sont en dialecte dorien et Pythagore lui-même y est pris à témoin. Mais ces obstacles n'ont pas arrêté le compilateur naïf, qui tenait à cette belle formule.

Un autre indice est fourni par l'examen de plusieurs passages obscurs : on s'aperçoit, à les étudier de près, qu'ils sont devenus incompréhensibles parce qu'ils sont privés du contexte qui les expliquait et qu'ils ont été réunis à d'autres fragments avec lesquels ils n'ont aucun rapport. Parfois il est encore possible d'en retrouver le sens originel en les comparant à divers fragments de littérature religieuse, pythagoricienne ou orphique.

Enfin, en certains endroits, l'auteur se reporte à des développements antérieurs qu'on cherche en vain dans les Vers dorés (p. ex. v. 67 : ὧν εἵπομεν et v. 68 : ὧν σε κελεύω) : ce sont des allusions à des parties perdues d'un poème auxquelles ces passages sont empruntés. Félicitons-nous donc que le compilateur ait laissé assez de traces de son travail de mosaïque pour que nous puissions encore à peu près distinguer les parties anciennes de l'œuvre.

Quant aux fautes et aux incorrections, on doit les attribuer pour une part, de l'avis de Nauck lui-même, à la tradition manu-

scrite qui est assez mauvaise. La plupart se trouvent d'ailleurs dans des passages qui sont l'œuvre du faussaire : chevilles destinées à achever des fragments incomplets, formules de transition, vers misérables où s'expriment gauchement des préceptes de la morale populaire à peine dégagés de la gangue de la prose. En général, dans les passages dont on peut prouver l'origine ancienne, on ne trouve pas plus de fautes de métrique, d'incorrections de style, bref de provincialismes et de maladresses que dans d'autres œuvres religieuses de bonne époque ¹. Ce ne sont pas des modèles de poésie à coup sûr, pas plus pour le fond que pour la forme : excusons ces naïfs poètes d'avoir choisi, pour exprimer leurs idées religieuses et les aspirations de leur âme fervente, la forme traditionnelle et sacrée de la poésie épique.

Comme dans cette compilation on ne retrouve pas moins de cinq fragments importants reconnus jusqu'ici comme appartenant à l'Ἱερός Λόγος, on peut supposer que l'auteur a utilisé pour son travail soit des ouvrages qui citaient le vieux poème pythagoricien, soit une collection de fragments. D'autre part, beaucoup de passages des Vers dorés peuvent prétendre à une origine ancienne; comme l'Ἱερός Λόγος résume à peu près toute l'activité poétique de l'ancien pythagorisme, on conçoit la possibilité d'une reconstitution plus complète de cet ouvrage par les fragments des Χρυσῆ Ἐπη. Dans ce but, il est nécessaire d'examiner un à un tous les vers du poème pour en reconnaître la valeur et l'origine.

Les deux premiers vers :

Ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς δικάσονται,
τίμα καὶ σέβου ὄρκον, ἔπειθ' ἥρωας ἀγαστούς

sont un fragment du « Discours Sacré », comme nous l'avons montré plus haut.

La question qui se pose est de savoir si on peut considérer les vers suivants des Χρυσῆ Ἐπη, où le poète achève de désigner les êtres envers qui nous avons des devoirs, comme appartenant au même fragment :

τούς τε κατὰχθονίους σέβει δαίμονας, ἔννομα ῥέζων·
τούς τε γονεῖς τίμα τοὺς τ' ἀγγιστ' ἐκγεγάωτας.

1. Cf. les remarques de Diels sur le poème de Parménide *Parmenides Lehrgedicht*, p. 4 sq. et p. 22 sq.

Les Pythagoriciens, d'après d'anciennes notices (Jambl., *V. P.*, 37 et Diogène, VIII, 23 = Timée ; Porphyre, *V. P.*, 38 et Jambl., *V. P.*, 99 = Aristoxène) ¹ reconnaissaient une hiérarchie entre les êtres à qui nous devons de la vénération : les dieux, les démons, les héros, les parents. Cobet et Nauck prétendent que cet ordre est troublé dans les vers des X. E., car les héros sont nommés avant les démons. S'il en était même ainsi, ce ne serait pas une preuve de l'origine tardive de notre fragment : il est possible que le poète n'ait pas voulu dans ces vers attirer spécialement l'attention sur cette hiérarchie des puissances surnaturelles. Mais la formule employée met au même rang les héros et les démons ἥρωας τοὺς τε δαίμονας... σέβε, sans donner le pas aux héros sur les démons. Le troisième vers me paraît continuer trop naturellement le second pour qu'on refuse de lui reconnaître la même origine. Quant au vers qui concerne les parents, il me paraît rattaché maladroitement aux vers précédents. La mention des autres membres de la famille (car il faut adopter la leçon ἐγγεγαῶτας, les parents (Nauck) au lieu de ἐκγεγαῶτας, les enfants : on ne doit pas de vénération aux enfants) paraît être du remplissage. Dans les sermons pythagoriciens, on n'accorde pas tant d'importance aux parents ordinaires. Les personnages qui méritent le plus d'honneurs après les parents, ce sont les bienfaiteurs : telle devait être aussi la doctrine de l'Ἐρὸς Δόγος, d'après les paraphrases de Timée (Jambl., *V. P.*, 38) et d'Aristoxène (Jambl., *V. P.*, 99 et Porphyre, *V. P.*, 38), comme nous l'avons vu dans le premier chapitre (pp. 15 et 21). Puisqu'il n'y a pas de mention des bienfaiteurs en ce passage des X. E, on peut supposer avec raison que l'emprunt à l'Ἐρὸς Δόγος finit avec le troisième vers.

Avec les vers suivants commence une série de préceptes qui n'ont rien de particulièrement pythagoricien et dont la plupart paraissent, par la mauvaise facture du vers et la vulgarité des idées, appartenir à une rédaction récente dont l'auteur pourrait bien être le compilateur lui-même. Peut-être aussi sont-ils empruntés à l'un de ces Recueils d'Ὑποθήκαι à l'usage de la jeunesse qui, publiés sous le patronage de grands noms comme

1. Cette doctrine se retrouve aussi dans Platon, *Rep.*, III, p. 392 A, IV, 427 B, *Lois*, IV, 713 AB ; il est possible qu'elle soit d'origine populaire. Cf. Collitz, *Dialektinschriften*, nos 1566, 1582, 1585 B.

Phocylide, Théognis, Tyrtée ou Solon, eurent à toutes les époques un succès considérable.

Le vers sur le choix des amis : τῶν δ' ἄλλων ἄρετῇ ποιῶ φίλον ὅστις ἄριστος ne répond pas aux idées exclusivistes des Pythagoriciens en ce qui touche l'amitié (Timée dans Jambl., *V. P.*, 257 ; Aristoxène, *ibid.*, 233). Le vers suivant : πράξει δ' εἴη λόγους ἔργουσι τ' ἐπωφελέμοισι (on peut conserver cette forme inusitée ou adopter la correction de Gaisford ἐπωφελέεσσι) fournit un bon exemple de ces emprunts à la morale populaire des Ὑποθηκῆς : jamais les sévères Pythagoriciens n'auraient approuvé cette recommandation de céder à de douces paroles.

Par contre le précepte μηδ' ἔχθαιρε φίλον σὺν ἀμαρτάρῳ εἶνεκα μικρῆς pourrait convenir aux idées pythagoriciennes : la conservation de l'amitié était l'objet de préceptes spéciaux et de considérations psychologiques (Aristoxène, dans Jambl., *V. P.*, 101 ss. 231 ss.) On s'accorde généralement pour reconnaître que le vers suivant qui continue la phrase : ὅρρα δύνῃ · δύναιμι γὰρ ἀνάγκης ἐγγύθι νάει, est inepte. Il est absurde en effet de recommander de pardonner une faute légère à un ami et d'ajouter « autant que tu peux ». En réalité, les mots ὅρρα δύνῃ sont destinés seulement suivant un procédé cher au compilateur, à introduire une sentence δύναιμι γὰρ ἀνάγκης ἐγγύθι νάει, qui originellement n'avait rien à faire avec le précepte de l'amitié. On peut traduire : « la possibilité de faire quelque chose habite près de la nécessité (de la faire) » ; en d'autres termes : on est quelquefois forcé par la nécessité de faire une chose qu'on n'a pas voulu faire de son plein gré quand on en avait la faculté. Cette maxime devait appuyer quelque précepte dans le genre de celui-ci : « il ne faut pas attendre pour bien faire, de s'y voir forcé, parce qu'on perd ainsi le mérite de la spontanéité. » Dans ces conditions, on peut admettre que les premiers mots ὅρρα δύνῃ appartiennent à la formule originelle, mais on doit se refuser à les rapporter au vers précédent, parce que, sans contredit, le rapprochement serait inepte. La sentence δύναιμι γὰρ ἀνάγκης ἐγγύθι νάει ne manque pas d'allure, elle rappelle par sa formule brève, imagée et vigoureuse, les maximes des Sept Sages qui tendent volontiers à l'hyperbole et dont les Pythagoriciens affectionnent la manière ¹.

1. Cf. ch. I, p. 21. — Nauck rapproche de cette formule un vers d'Hé-

Le vers 9 : ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι· κρατεῖν δ' εἰθίζεο τῶνδε, sert de transition à un développement qui paraît prétendre à une certaine unité. Le poète va énumérer les passions et les faiblesses que le disciple doit apprendre à vaincre : tout d'abord la gourmandise (γαστρὸς μὲν πρῶτιστα) et d'autres vices. A ce πρῶτιστα correspond au vers 13 : εἴτα δικαιοσύνην ἄσκει; mais la phrase introduite par εἴτα ne dépend plus de κρατεῖν, de sorte qu'il n'y a qu'une fausse apparence d'unité dans ce développement et que nous avons affaire encore à une restauration récente.

Nous sommes fixés sur l'origine du vers 12 : πάντων δὲ μάλιστα αἰσχύνεο στυτὸν qui est cité par Galien, *de curat. morb. an.* 5, et que nous avons ajoutés aux fragments de l'ἱερὸς λόγος. Il me paraît nécessaire d'y rattacher la phrase qui précède parce qu'elle explique cette recommandation : πρῆξις δ' αἰσχρὸν ποτε μήτε μετ' ἄλλου / μήτ' ἰδίῃ. Enfin, d'un autre passage de Galien, on peut conclure que le vers 10 : γαστρὸς μὲν πρῶτιστα καὶ ὕπνου λαγνείης τε / καὶ θυμοῦ, appartient au même fragment. Galien au chapitre suivant du même ouvrage, parle des παραινέσεις Πυθαγόρου où la pratique de l'examen de conscience du matin et du soir se trouve recommandée ; il s'agit évidemment de l'ἱερὸς λόγος : ἐγὼ δὴ ποτε καὶ ταύτας δὴ τὰς φερομένας ὡς Πυθαγόρου παραινέσεις εἴθισμαι δις τῆς ἡμέρας ἀναγινώσκειν μὲν τὰ πρῶτα, λέγειν δ' ἀπὸ τοῦ στόματος ὕστερον· οὐ γὰρ ἀρκεῖ μόνον ἀοργησίην ἄσκειν ἀλλὰ καὶ λιχνείας καὶ λαγνείας οἰνοφλογίας τε καὶ περιεργίας καὶ φθόνου καθαρῶς. Dans cet examen de conscience où il passe en revue les fautes de la journée écoulée ou les tentations de la journée qui commence, Galien se souvient naturellement des préceptes de tempérance du « Discours sacré » : on voit qu'ils sont précisément les mêmes que ceux des Vers dorés. Cette coïncidence ne peut être attribuée au hasard, d'autant plus qu'un fragment du passage en question des Vers dorés est cité ailleurs par Galien.

Nous avons vu que le vers 13 : εἴτα δικαιοσύνην ἄσκει ἔργῳ τε λόγῳ τε, qui paraît se rattacher aux vers précédents, en réalité n'a avec eux aucun rapport de précepte : μηδ' ἀλογίστεως στυτὸν ἔχειν περὶ μηδὲν εἴθιζε qui recommande de réfléchir avant d'agir, est répété sous des formes différentes au vers 27 et au vers 39. Il est possible qu'il y ait eu dans l'ἱερὸς λόγος des formules de ce

siode, *op.*, 288 : λείη μὲν ὁδός, μᾶλα δ' ἐγγύθι ναίει (cf. encore v. 700), et un autre de Chérémon, fgt. 18 N. : χρεῖα δ' ἀνάγκης οὐκ ἀπώχιστα πολύ.

genre, mais elles manquent de tout caractère particulier qui permette de les attribuer au Pythagorisme. Il faut peut-être reconnaître, ici comme plus haut, des emprunts aux Recueils d'Ἵπσοθηχαι chers aux familles et aux Écoles de l'Antiquité.

Les deux vers :

ἀλλὰ γνῶθι μὲν ὡς θανέειν πέπρωται ἄπασι,
 χρήματα δ' ἄλλοτε μὲν κτᾶσθαι φιλεῖ, ἄλλοτ' ἐλέσθαι,

paraissent appartenir à une phrase unique dont les deux parties reliées par un jeu de particules μὲν et δὲ dépendent de γνῶθι. Mais Cobet (p. 465) trouve avec raison que la vraie place de μὲν serait après θανέειν et non après γνῶθι ; d'ailleurs le rapport des deux idées exprimées ici est extrêmement lointain et on s'étonne que le poète les ait unies si étroitement. Ajoutons à ces considérations que le dernier vers : « les richesses aiment tantôt à s'acquérir, tantôt à se perdre » exprime une idée assez juste sous une forme affectée et étrange, outre que l'emploi de κτᾶσθαι au sens passif peut être considéré comme fautif.

La clef de l'énigme nous est donnée par l'hypothèse habituelle que le compilateur a réuni deux vers qui, originellement, n'avaient aucun rapport. Il est probable qu'il faut modifier légèrement une leçon du dernier vers et lire ἐλέσσαι en même temps que φιλεῖ (au lieu de φιλεῖ) pour traduire ainsi ; « et aime tantôt à acquérir, tantôt à perdre les biens de fortune » c'est-à-dire « sache acquérir et dépenser ». C'est un précepte de modération dans l'usage des richesses ; le poète recommande d'éviter l'avarice aussi bien que la prodigalité, tout comme au vers 37 : μηδὲ λαμπρὰν παρὰ χαίρον ἐπὶ καλῶν ἀδράμων / μηδ' ἀνελεύθερος ἔσθαι. Soit que le compilateur n'ait connu qu'une forme altérée du vers 16, soit qu'il ait jugé opportun de modifier lui-même la leçon originale pour accommoder la construction de ce vers à celle du vers précédent, la lecture φιλεῖ ἐλέσθαι paraît devoir être répudiée ¹. Il

1. Olympiodore dans son commentaire et le traducteur arabe (cf. édition Müllach, *Fr. ph. gr.*, I, p. 410 ss.) ont d'ailleurs compris les vers comme nous le proposons. Wolf et Müllach s'en sont autorisés pour corriger le texte des Vers dorés en φιλεῖ et ἐλέσσαι. Mais ces leçons qu'il faut rétablir dans le fragment original utilisé par le compilateur ne conviennent pas au texte de Vers dorés : l'opposition de μὲν et δὲ qui est évidente, demande que φιλεῖ dépende de γνῶθι ὡς etc. comme πέπρωται, ce qui exclut l'hypothèse du mode impératif.

faut donc séparer complètement les deux parties de ce fragment. Ainsi considérés à part, ces vers expriment des idées pythagoriciennes qui conviennent assez au cadre de l'ἱερὸς λόγος. Le premier vers servait peut-être à fortifier un précepte important par la pensée de la mort toujours menaçante. Les Pythagoriciens aimaient ces « pensées salutaires » : Jambl., *V. P.*, 179 : καὶ ἄλλην μέθοδον ἀνεῦρε τοῦ ἀναστέλλειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τῆς ἀδικίας διὰ τῆς κρίσεως τῶν ψυχῶν... εἰδὼς δὲ καὶ χρήσιμον οὖσαν εἰς τὸν φόβον τῆς ἀδικίας. On peut aussi supposer, si l'on veut, que cette considération était destinée à justifier la doctrine de la résignation : la prévision d'une mort inévitable, sort commun de tous les mortels peut conduire à la soumission à la volonté divine ¹. Les Pythagoriciens eux-mêmes attachaient beaucoup de prix à des pensées semblables : Jambl., *V. P.*, 224 (Aristoxène) : ἦν δὲ καὶ τοῦτο μέγιστον εἰς γενναιότητος ἔρμα, τὸ πεπεισθαι ὡς οὐδὲν δεῖ τῶν ἀνθρωπίνων συμπτωμάτων ἀπροσδόκητον εἶναι παρὰ τοῖς νοῦν ἔχουσι κτλ. cf. *ibid.*, 196. Les vers 17 et 18 qui contiennent précisément le précepte de la résignation ont été reconnus pour être un fragment de l'ἱερὸς Λόγος (ὅσσα τε δαιμονίασι τύχαις etc.) : la question est de savoir si on peut y rattacher les vers suivants :

ἰᾶσθαι δὲ πρέπει καθόσον δύνῃ · ὧδε δὲ φράζευ ·
οὐ πάνυ τοῖς ἀγαθοῖς τούτων πολὺ μοῖρα δίδωσιν.

Ils en forment la continuation naturelle. Le premier vers est une correction au principe de la résignation. Le maître ne veut pas d'une soumission lâche et fataliste aux malheurs qui arrivent ; il demande qu'on réagisse au contraire pour corriger autant que possible les mauvais coups du sort ². Dans le second vers, il semble que le poète ait voulu laisser une idée consolatrice à ses disciples en affirmant que le destin n'envoie pas beaucoup de malheurs aux hommes de bien. Cette pensée d'une sanction terrestre provisoire promise au crime et à la vertu était chère aux

1. Cf. Ps.-Isocrate, *ad Demon.*, 41 : νόμιζε μηδὲν εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον · οὕτω γὰρ οὐτ'εὐτυχῶν ἔσει περιχαρὴς οὔτε δυστυχῶν περίλυπος.

2. Dans un fragment anonyme conservé par Stobée, *flor.*, III, 52, où Meineke croit avec raison reconnaître un passage des Πυθαγορικαὶ Ἀποφάσεις d'Aristoxène (Index, s. v. *Aristoxenus*), on retrouve une doctrine analogue : ἐκ μὲν τῆς μαντικῆς πρόνοιαν ἔφασαν δεῖν ἐπιζητεῖν, ἐκ δὲ τῆς ἱατρικῆς τῆς τε προνοίας ἐπανόρθωσιν. ταῦτα γὰρ εἶναι πέρατα τῆς ἱατρικῆς ἐπιστήμης.

Pythagoriciens : elle reparait encore dans un vers de l'Ἰερὸς Λόγος cité par Chrysippe (= aussi X. E. v. 54) et dans un fragment d'Androcyde le Pythagoricien, Jambl., V. P., 145 : ὅτι δ'οὐδὲν ὄροντο ἐκ ταῦτομάτου συμβαίνειν καὶ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ κατὰ θείαν πρόνοιαν, μάλιστα τοῖς ἀγαθοῖς καὶ εὐσεβέσι τῶν ἀνθρώπων où cette idée corrige, comme ici, ce qu'il y a de dur dans le précepte de la résignation. Je suis donc d'avis de considérer ces quatre vers comme appartenant au même développement.

Les six vers suivants étaient destinés dans la pensée du compilateur à former un ensemble : l'idée qui leur est commune et qui a permis de les réunir, c'est qu'il faut accueillir avec réserve toutes les paroles des hommes. Mais ce lien commun est très lâche et tout artificiel et on peut diviser ainsi le fragment :

1° πολλοὶ δ' ἀνθρώποισι λόγοι δειλοί τε καὶ ἐσθλοὶ
προσπίπτουσ', ὧν μήτ' ἐκπλήσσει μήτ' ἄρ' ἐάσῃς
εἴργεσθαι στυτόν ·

Le compilateur entend certainement par λόγοι les paroles que le disciple peut entendre dans ses rapports avec le monde.

2° ψεῦδος δ' ἦν πέρ τι λέγεται / πράως εἶχ'

précepte qui est contraire aux enseignements austères du Pythagorisme sur ce sujet : cf. Porphyre, V. P., 41. Jambl., V. P., 47 (Élien, V. H., XII, 59. Stobée, flor., 11, 25, etc.).

3° ὁ δέ τοι ἐρέω, ἐπὶ παντὶ τελέισθω

opposition des paroles sages et véridiques du maître aux discours trompeurs que le disciple peut entendre (cf. les formules semblables dans les Travaux d'Hésiode) ; ou simple cheville destinée à achever le vers.

4° μηδεὶς μήτε λόγῳ σε παρείπῃ μήτε τι ἔργῳ,
πρῆξι μὴ δ' εἰπεῖν ὅ τι τοι μὴ βέλτερόν ἐστιν.

que le disciple se méfie des suggestions des méchants et du mauvais exemple ; l'idée est exprimée avec difficulté et maladresse et l'ignorance de la langue se trahit dans l'emploi fautif des mots παρείπειν (= recommander) dans le sens d'empêcher et βέλτερον (= utile) dans le sens d'honnête (Cobet, p. 465).

La seule idée intéressante de ce long fragment est celle des premiers vers : elle est comme le noyau autour duquel le compilateur a groupé les vers suivants qui sont peut-être de son invention. Je pense d'ailleurs qu'il en a complètement méconnu le sens. Hiéroclès voit dans ces vers un avertissement contre les excès de la *μισολογία* et de la *φιλολογία*, c'est-à-dire de la haine de tous les discours qui nous empêche de profiter de ce qu'ils peuvent contenir d'excellent et de la confiance exagérée dans les paroles d'autrui qui réserve des déceptions à notre naïveté. Cette interprétation rappelle la sortie de Socrate contre la *μισολογία* dans le *Phédon* (p. 89 d) : Hiéroclès s'en est sans doute inspiré. Le rapprochement serait intéressant s'il avait quelque fondement, mais il me paraît un peu forcé, outre que la concordance n'est que partielle. Ajoutons qu'on ne retrouve rien de semblable dans la tradition pythagoricienne.

Les anciens commentateurs et, semble-t-il, le compilateur lui-même, s'en sont tenus à une explication beaucoup plus simple : on est exposé dans la vie à entendre toutes espèces de paroles, bonnes et mauvaises, il convient de les examiner avant de les adopter ou de les rejeter. Si l'on accepte cette interprétation, on doit convenir que les expressions *προσπίπτουσι* aussi bien que *εἰργεσθαι σχυτὸν* sont assez étranges, appliquées à des « discours ». Pour replacer ce fragment dans la tradition pythagoricienne, je propose d'entendre le mot *λόγοι* dans le sens d'*idées*, *inspirations* ; nous y sommes amenés par un fragment de Philolaos qui, pour l'emploi du mot comme pour la théorie exposée, doit être rapproché de ces deux vers. L'auteur de l'*Éthique* à Eudème (Ps.-Aristote), II, 8, 23, développe cette idée qu'il y a des actions qui ne dépendent ni de notre raison ni de notre volonté et il termine ainsi : ὥστε καὶ διάνοιαι τινες καὶ πάθη οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἰσίν, ἧ πράξεις αἱ κατὰ τὰς τοιαύτας διανοίας καὶ λογισμούς, ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη εἶναι τινὰς λόγους κρείττους ἡμῶν. Le sens de *λόγοι* = *διάνοιαι* est certain dans cette citation. Ce fragment de Philolaos explique aussi notre passage : il y a beaucoup d'idées qui se présentent (*προσπίπτειν* est le propre de l'inspiration) à l'esprit des hommes ; il faut les accueillir froidement sans parti pris, car elles peuvent être bonnes ou mauvaises. Cette interprétation est confirmée par un extrait des *Πυθαγόρικαι ἀποφάσεις* d'Aristoxène (Stobée, *ecl. mor.*, I, 6, 18) : περὶ δὲ τύχης τάδ' ἔφασκον,

εἶναι μέντοι καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς · γενέσθαι γὰρ ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον κτλ. Il s'agit ici encore d'ἐπίπνοια qui nous viennent du δαιμόνιον ; leur qualité d'inspirations surnaturelles n'est pas une garantie de leur valeur ; il en est de mauvaises comme il en est de bonnes. Ainsi compris, ces deux vers me paraissent représenter une idée ancienne et particulière au Pythagorisme et nous les accueillerons parmi les fragments de l'ἱερὸς λόγος, la principale source du compilateur.

La suite des Vers dorés est une série de recommandations sur la nécessité de réfléchir avant d'agir (vv. 27-28), de prévoir les conséquences de ses actes (29) et de ne pas forcer son talent (30-31). C'est une paraphrase des vers 14 et 39. La forme de ces vers est très négligée, quelquefois même incorrecte (la construction du vers 29 est fautive, car il est rattaché à δεῖλόν περὶ ἀνδρός, comme πρήσσειν, ce qui est un non-sens). La dernière partie du vers 31 : καὶ τερπνότατον βίον ὧδε διᾶξεις fait l'effet d'une cheville tant elle s'accorde peu avec ce qui précède, bien qu'elle en soit donnée comme la conséquence naturelle. Les qualités de la forme sont réellement inférieures à ce qu'on trouve d'ordinaire dans les Recueils populaires d'Ὑποθήκαι ; quant au fond, on peut dire que ces préceptes vains et ces truismes ne présentent aucun intérêt.

Les vers 32 à 35 concernent le régime. Les idées paraissent se développer dans une suite logique, mais, encore une fois, ce n'est qu'une apparence. Le poète met d'abord le disciple en garde contre le mépris des soins corporels et de la santé :

οὐδ' ὑγιείης τῆς περὶ σῶμ' ἀμέλειαν ἔχειν χρή.

On s'attend donc à ce qu'il édicte diverses prescriptions sur ce sujet ; au contraire, le précepte qui suit, loin d'attirer l'attention sur ces soucis matériels, insiste pour qu'on les restreigne à la portion congrue :

ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον καὶ σίτου γυμνασίων τε
πειεῖσθαι.

Le poète revient encore sur une idée qui lui est chère et qu'il répète ici sous la forme d'un truisme ridicule : μέτρον δὲ λέγω τόδ' ὃ μή σ' ἀνιήσει (cf. v. 38).

Le vers suivant résume maladroitement les qualités du régime que le disciple doit s'imposer : εἰθίζου δὲ δίκαιαν ἔχειν καθάρειον ἄθροπτον.

Outre le manque de suite dans les idées, nous avons de bonnes raisons de rejeter ces fragments du Recueil de παραίνεσεις de l'ancien Pythagorisme. En effet, l'auteur n'envisage les soins corporels que sous la forme d'une opposition entre l'âme et le corps. Il suppose qu'on peut considérer le souci de la santé comme peu convenable ; aussi il prend la peine de rassurer le disciple, mais ce n'est que pour mettre des bornes à ce genre de préoccupations. Cette conception de la valeur de la santé physique est d'un mysticisme très tardif. Elle était inconnue en tout cas aux Pythagoriciens, qui regardaient la santé corporelle comme une condition essentielle, on peut même dire comme une partie de la santé morale.

Les trois vers suivants :

καὶ περὺλαξο τοιαῦτα ποιεῖν ὅποσα φθόνον ἴσχει,
μὴ δαπανᾶν παρὰ καιρὸν ὅποῖα καλῶν ἀδαήμων
μηδ' ἀνελεύθερος ἴσθι· μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον,

se divisent naturellement en deux parties. Le second précepte rappelle le vers 16 ; il en forme la suite naturelle et l'explication. Il y a dans les derniers vers une irrégularité de construction qui frappe l'attention : une proposition infinitive (δαπανᾶν) est mise sur le même pied qu'un impératif (ἴσθι) ; c'est évidemment parce que le compilateur a voulu considérer les deux derniers vers comme une opposition à τοιαῦτα ποιεῖν en les rattachant à περὺλαξο. Mais la seconde partie de cette phrase qui est au mode impératif répugne à cette construction : il est donc juste d'admettre que la forme originelle de la rédaction de ces deux vers ne connaissait que l'impératif (δαπάνη et ἴσθι. Cf. Cobet, p. 466). C'est le compilateur qui aura introduit ce changement, — sans parvenir d'ailleurs à modifier le second impératif —, pour relier ces vers au fragment précédent et obtenir, par ce procédé qui lui est familier, une apparence de cohésion. Il lui a paru que les dépenses exagérées excitent l'envie dont il est question au vers 36 et il a jugé ce point de contact suffisant, sans prendre garde que l'excès de parcimonie dont parle ensuite le poète ne se prête pas aussi bien à ce rapprochement. En réalité, il ne semble pas que ces

vers aient jamais eu aucun rapport. L'essai malheureux de raccordement tenté par le compilateur et la correction incomplète apportée par lui au texte prouvent qu'ils ne sont pas de son invention. Ces préceptes se retrouvent dans d'autres endroits de la tradition pythagoricienne : Porphyre, *V. P.*, 32 (= Aristoxène) ὥς ἄπασι μὲν παρηγγύα φιλοτιμίαν φεύγειν καὶ φιλοδοξίαν, ὅπερ μάλιστα φθόνον ἐργάζεσθαι. Cf. *ibid.*, 15 : ἀθλεῖν μὲν παρῆναι, νικᾶν δὲ μὴ, ὥς δέον τοὺς μὲν πόνους ὑπομένειν, τοὺς δ' ἐκ τοῦ νικᾶν φθόνους φεύγειν (cf. Jambl., *V. P.*, 49). — Pour ce qui regarde l'usage des biens de fortune, une notice de Timée dans Jambl., *V. P.*, 169 (cf. *ibid.*, 69) nous indique les principes de modération des Pythagoriciens : ἐπεὶ δὲ πολλοὺς ἐνίοτε καὶ σπάνις χρημάτων συναναγκάζει παρὰ τὸ δίκαιόν τι ποιεῖν, καὶ τούτου καλῶς προενόησε διὰ τῆς οἰκονομίας τὰ ἐλευθέρια διαπανήματα κατὰ τὰ δίκαια ἱκανῶς ἑαυτῷ παρασκευάζων.

Le dernier hémistiche du vers 37 : μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον, doit être retiré à mon avis, de ce développement : cette sentence a une portée trop générale pour convenir à un précepte aussi ordinaire. On peut la considérer comme une des nombreuses maximes empruntées par les Pythagoriciens soit à la légende des Sept Sages, soit, plus exactement, à la morale populaire et coulées, pour la facilité de la mémoire, dans le moule classique de l'hexamètre, comme les sentences sur l'ἀρχή, le καιρός, la δύναμις, etc. ¹.

Après un vers de transition qui répète un précepte qu'il affecte : πρῆσσε δὲ ταῦθ' ἅ σε μὴ βλάψει · λόγισαι δὲ πρὸ ἔργου, le compilateur a recueilli dans son œuvre les vers de l'Ιερὸς λόγος sur l'examen de conscience (I, p. 180). Cette pratique était double : le matin on se traçait le programme du jour ; le soir on examinait les actions, les fautes et les omissions de la journée. Le compilateur ne connaît pas les vers qui concernent le premier examen (Porphyre, *V. P.*, 40) : par contre, il nous a conservé sous une forme plus complète le fragment où était prescrit l'examen du soir. Les vers 43 et 44 font en effet partie du même développement :

ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι · καὶ μετέπειτα
δειλὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσεις, χρηστὰ δὲ τέρπεις.

1. Ce vers est peut-être imité d'Hésiode, *op.*, 694 : (Nauck, p. 222) μέτρα φυλάσσεσθαι · καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.

Quid volui, quod nolle bonum foret ? utile honesto
 cur malus antetuli ? num dicto aut denique voltu
 perstrictus quisquam ? cur me natura magis quam
 disciplina trahit ?

Je ne vois aucune raison de retrancher ce passage du fragment poétique qui concerne l'examen de conscience. Les mots du v. 43 des X. E : ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξειθι, auxquels correspond le vers d'Ausone : sic dicta et facta per omnia / ingrediens ortoque a vespere cuncta revolvens, paraissent se rapporter à une liste d'actes ou de fautes qu'on passe en revue. Dans cette hypothèse, notre compilateur n'aurait connu, tout comme Arrien, qu'une partie du fragment de l'ἱερὸς λόγος : il est assez compréhensible que les citations n'en eussent conservé que les passages principaux, qui sont le commencement et la fin. Les doctrines morales qui apparaissent dans les questions du sage d'Ausone portent bien la marque du Pythagorisme : utile honesto cur malus antetuli ? — Aristoxène dans Jambl., V. P., 204 et Porphyre, V. P., 39. — Cur me natura magis quam disciplina trahit ? Cette opposition de la nature et de l'éducation est bien pythagoricienne (cf. Jambl., V. P., 77 [Lysis] 174, 202 sq. [Aristoxène]). Un seul détail est assez embarrassant : miseratus egentem cur aliquem fracta persensi mente dolorem ? le sage se demande pourquoi il a été ému en prenant pitié des malheureux. Si la traduction d'Ausone est exacte, ce dont il est permis de douter, cette ἀπᾶθεια me paraît un peu outrer les sentiments des Pythagoriciens sur ce sujet. Ils pratiquaient certainement l'ἀπᾶθεια (Jambl., V. P., 110, 202, 224, etc. Cf. 226 : οἴκτων δὲ καὶ θαυρόων καὶ πάντων τῶν τοιούτων εἰργεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐκείνους φασίν (= Aristoxène), 234 (ἀπᾶθεια) et Porphyre, V. P., 59) mais il est incroyable qu'ils en eussent exagéré la méthode au point de s'interdire toute pitié.

Le vers 45 : ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα, τούτων χρὴ ἐρᾶν se n'a rien qui indique précisément une origine pythagoricienne, mais il paraît inséparable du vers suivant qu'on peut, à mon avis, considérer comme un fragment de l'ἱερὸς λόγος : ταυτὰ σε τῆς θείης ἀρετῆς εἰς ἔχνην θήσει. C'est en effet une idée dont le caractère pythagoricien n'est pas douteux, que de représenter l'homme vertueux comme marchant sur les traces de la divinité. Cette conception s'exprime sous les formes les plus diverses. Ἐπεὶ τοῦ

θεῶ est la formule brève et imagée d'un précepte particulièrement cher aux Pythagoriciens (Stobée, *ecl. mor.*, 6, 3, 66 : ὅπερ αἰνέσθαι μὲν Ὀμηρον εἰπόντα « κατ' ἔχναι βαίνει θεοῖο », Πυθαγόραν δὲ μετ' αὐτὸν εἰπεῖν « ἔπου θεόν », Boèce, *cons. phil.*, I, 130 : pythagoricum illud ἔπου θεόν). Le but suprême de la philosophie est ἀπολειτουργεῖν τῷ θεῷ (Jambl., *V. P.*, 86 et 137 = Aristote), βαδίζειν πρὸς τοὺς θεοὺς (Plutarque, *de superst.* 9) ou ἐξομοιοῦσθαι κατ' ἔρεσιν καὶ ἀπομίμησιν τοῖς οὐρανίοις (Jambl., *V. P.*, 66). On définit encore la vie du philosophe comme une ἐμιλία πρὸς τὸ θεῖον (Jambl., *V. P.*, 86 et 70), περὶ τὸ θεῖον ἀγγιστεῖα καὶ διατριβή (Plutarque, *Numa.* 8, 5) ἐμοίωσις θεοῦ (Stobée, *ecl. mor.*, 6, 3, 66. *flor.* 11, 25. Porphyre, *V. P.*, 41. Cf. Photius, cod. 249, p. 439 a. Élien, *V. H.*, XII. 59. Julien, *orat.* 6, p. 185 b) ¹. La formule imagée εἰς ἔχναι θήσει semble empruntée à Homère comme le montre le rapprochement entrevu déjà par Stobée. L'expression « les traces de la vertu divine » pourrait paraître assez étrange (Nauck, p. 212) ; c'est une preuve que notre vers n'est pas une imitation tardive des formules attestées par de nombreuses citations. D'autre part on trouve dans Platon, *Rep.*, V, p. 462 a, une expression qui peut lui être comparée : εἴτα ἐπισκέψασθαι ἄρα ἃ νῦν δὴ διήλθομεν εἰς μὲν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἔχνος ἡμῖν ἀρμοστέϊ, τῷ δὲ τοῦ κακοῦ ἀναρμοστέϊ. — On peut croire que ce fragment servait de conclusion à la liste des préceptes de l'ἱερὸς λόγος.

Les vers suivants :

καὶ μὰ τὸν ἀμετέρῃ ψυχῇ παραδόντα τετρακτύν
παγὰν ἀνάου φύσεως,

ont été pris à une ancienne formule de serment que nous étudierons ailleurs. Ce serment destiné à confirmer la promesse du poète (c'est dans ce but qu'il a changé le οὐ de l'original en καί), ne peut naturellement être rattaché à l'ἱερὸς λόγος, tant à cause du dialecte dorien que parce qu'il invoque Pythagore qui est censé être l'auteur de notre poème. Il est à remarquer que le compilateur a laissé de côté le dernier hémistiche du second vers

1. Cf. encore Thémistius, *or.*, XV, p. 192 B : εἰκόνα πρὸς θεὸν εἶναι ἀνθρώπους et un fragment de Diodore d'Aspende dans Théodore (d'après Pythagore) *qu. in Gen.*, I, p. 19 (même formule).

du serment ; ῥίξωμά τ' ἔχουσιν ¹. Comme il est invraisemblable qu'il l'ignorât, il faut admettre qu'il l'a omise à dessein pour introduire la phrase suivante : ἀλλ' ἔρχεο ἐπ' ἔργον | θεοῖσιν ἐπευξάμενος τελέσαι. Il est donc à présumer que celle-ci figurait parmi les matériaux et les anciens débris dont le compilateur a composé son œuvre. On peut rapprocher de ce précepte un fragment emprunté aux gnomologes d'Apostolius XVIII, 59 ^b, Arsénios, LV, 68 G 60 et Stobée, *flor.* 5, 30 (anonyme) : ὦν τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖς οὐ δεήσει, ἐκείνων κατασφόνει πάντων · καὶ ὦν ἀπαλλαγεῖς δεήσει, πρὸς ταῦτά σοι ἀσκουμένῳ τοῦς θεοὺς παρακάλει γενέσθαι σοι συλλήπτορας. Πυθαγόρου. —

Les quatre vers suivants font partie d'un même fragment où le maître promet la révélation de merveilleux secrets :

τούτων δὲ κρατήσας
γνώσεται ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων
σύστασιν, ἧ τε ἕκαστα διέρχεται, ἧ τε κρατεῖται.
γνώσῃ δ' ἧ θέμις ἐστί, φύσιν περὶ παντὸς ἐμοίην.
ὥστε σε μήτε ἄλπτ' ἐλπίζειν μήτε τι λήθειν.

On a interprété ces vers de façons assez diverses : certains critiques n'ont pas craint de les considérer comme du charabia. La signification de certains détails est seulement un peu obscure : voici le sens qu'il faut donner à mon avis à cet intéressant fragment. Le poète promet au disciple qu'après l'accomplissement de certains actes et l'acquisition de certaines connaissances (τούτων κρατήσας), la nature des dieux *immortels* et des hommes *mortels* lui sera révélée. Il comprendra aussi comment toutes choses passent ou demeurent (je m'en tiens à l'interprétation de Müllach qui conserve le sens ordinaire des mots κρατεῖσθαι et διέρχεσθαι opposés l'un à l'autre, comme *mortels* à *immortels* : l'explication d'Hiéroclès : « comment les choses diffèrent et se ressemblent », me paraît incorrecte). Enfin, il saura, autant que cela est permis, que la nature est à tous points de vue, semblable (à elle-même, c.-à-d. unique), de sorte qu'il ne nourrira pas de vains espoirs et qu'il n'ignorera plus rien.

La Φύσις dont il est question dans ce fragment est évidem-

1. Jamblique, V. P., 150 et 162. Porphyre, V. P., 20. Théol. Arithm., p. 18. Aëtius, I, 3, 3, 8, etc.

ment la Nature des dieux et des hommes. Le dernier vers se donne comme une conséquence du précédent (ὥστε) ; grâce à la reconnaissance de l'identité des deux Natures (divine et humaine), le disciple peut espérer voir tous ses souhaits se réaliser et se révéler à lui tous les secrets de la Nature.

Nous savons, par le fragment cité par Chrysippe, que l'Ἱερὸς λόγος contenait des promesses semblables du maître au disciple. C'était la coutume, non seulement des prophètes, mais encore des philosophes, d'encourager leurs sectateurs par des promesses de ce genre. Empédocle se vantait de posséder tous les secrets de la science et il s'engageait à les révéler à ses disciples (Proclus, *in Tim.*, II, p. 351) et on retrouve ces promesses dans les fragments du περὶ φύσεως : καὶ τότε δὴ σφόδρως ἐπ' ἄκροισι θεάζειν (fgt. Diels, 4, 8), ἀλλὰ τόρως τοῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας (23, 11) ταῦτα τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσσονται, ἄλλα τε πῶλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτίσσει (110, 3). Certaines promesses (fgt. 111) sont bien plus explicites et plus extraordinaires encore puisqu'elles font entrevoir des miracles. Dans le poème de Parménide, la déesse des Révélations s'engage à révéler à Parménide la connaissance des secrets de la Nature (fgts 1, 28. — 10, 1, etc.).

Les mots ἤ θέμις ἐστί marquent une restriction : « autant qu'il est permis à un mortel de connaître les secrets de la Nature divine ». Les puissances Révélatrices dont Empédocle tient sa science lui rappellent aussi la faiblesse et l'indignité de la nature humaine : σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλίσσῃς / πεύσσει οὐ πλέον ἢ βροτείη μῆτις ὅρωρεν (fgt. 2, 9) et Empédocle lui-même annonce que son enseignement restera dans les bornes permises (fgt. 4, 4 : ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίσιν ἀκούειν).

La doctrine de l'identité d'origine des dieux et des hommes, qui se résume souvent dans l'affirmation d'une parenté des uns avec les autres, est une conception pythagorico-orphique. Pour Empédocle, l'homme est un δαίμων céleste exilé sur la terre pour expier ses fautes ; par une éducation appropriée et des purifications, il peut reprendre conscience de ses origines et de sa nature divine et rentrer parmi les bienheureux. Tous les êtres vivants, y compris les dieux, sont parents entre eux, parce qu'ils ont la même origine. Ces idées forment aussi la base de l'évangile et de la réforme morale de l'Orphisme. Dans l'Hymne à la Nature (n° 10) qui est assez récent, il est vrai, mais qui emprunte à la

littérature orphique ancienne beaucoup d'idées et d'expressions, la Nature est considérée comme la mère commune de tous les êtres : v. 1 : ὃ φύσι, παρμύπειρα θεά, πολυμήχανε μήτερ. v. 9 : κοινή μὲν πάντεσσιν. v. 18 : πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἡδὲ τιθήνη.

Les sectes à mystères de l'Italie enseignaient aussi cette doctrine. Les âmes des défunts, καθαροί, se prévalent de leur parenté avec les dieux pour se faire admettre au sein des bienheureux αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον (Inscription de Petelia, v. 7) καὶ γὰρ ἐγὼν ὕμων γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν (Thurii, 2, 3 et 3, 3) etc. Nous retrouvons encore cette conception dans Pindare, chez qui s'affirment si souvent les influences de la mystique du ^{vi} siècle : *Nem.*, 6, 1 : ἐν ἀνδρῶν | ἐν θεῶν γένος : ἐκ μῆς δὲ πνέομεν | ματρὸς ἀμφοτέρω (cf. fgt 131). Ce passage de Pindare présente avec le fragment des Vers dorés une autre concordance : le poète pythagoricien, tout en affirmant la parenté des hommes et des dieux, reconnaît qu'elle comporte des différences qui seront expliquées au disciple : ἥ τε ἔκαστα διέρχεται ἥ τε κρατεῖται. Pindare exprime la même idée en continuant ainsi : διεῖρ | γει δὲ πᾶσιν κεκριμένα | δύναιμις, ὥς τὸ μὲν οὐ | δὲν, ὁ δὲ χάλκος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος | μένει οὐρανός. ἀλλὰ τι προσ | φέρομεν ἔμπαν ἥ μέγαν | νόον ἥτοι φύσιν ἀθονάτοις |, καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐ | δὲ μετὰ νύκτας ἄμμε πότμος | οἶαν τιν' ἐγχαψὲ δραμεῖν ποτὶ σάθμαν.

Enfin, la tradition pythagoricienne elle-même atteste ces croyances : l'âme est un être divin, « enterré » dans le corps en punition de ses fautes (Jambl., *V. P.*, 85 (= Aristote), Philolaos dans Clém., *Strom.*, III, 17. Hippolyte, *Ref.*, VI, 2, 25. Saint Jérôme, *ad Marcel. ep.*, 82. Euxithée dans Athénée, IV, p. 157 c. Cf. Jamblique, *V. P.*, 240 : τὸν ἐν ἐαυτοῖς θεόν, 153 : κατὰδεῖσθαι τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς εἰς τὸ σῶμα. — Les ouvrages de science pythagoriciens dont Alexandre Polyhistor donne des extraits dans Diogène Laërce, VIII, 29, affirment aussi la parenté de l'homme avec les dieux : ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετεχειν ἄνθρωπον θερμοῦ (cf. Hippolyte, *Ref.*, VI, 2, 25). L'explication donnée par ces physiciens est une adaptation scientifique de l'ancienne théorie fondée sur des raisons plus mystiques. On attribue fréquemment aux Pythagoriciens la doctrine que les âmes humaines proviennent d'une âme universelle conçue dans un sens assez panthéistique ¹.

1. Sextus Empiricus, *adv. math.* ix, 127. Cicéron, *de nat. deor.*, I, 11, 27. Cato maior, 21, 78. Ps.-Plut., *pl. phil.*, IV, 7, 1. Cette croyance n'est pas

Quant à l'orgueilleuse promesse des derniers vers : « tu sauras tout, tu pourras tout espérer », elle est assez ordinaire dans la littérature religieuse. Les ouvrages d'Empédocle étaient bien plus hardis et plus précis encore, puis qu'ils promettaient au disciple la puissance du thaumaturge. La littérature pythagoricienne elle-même nous en offre un autre exemple : Jambli., *V. P.*, 139 : οὐ γὰρ εἶναι τὰ μὲν δυνατὰ τοῖς θεοῖς, τὰ δὲ ἀδύνατα, ὥσπερ οἴεσθαι τοὺς σοφιστομένους, ἀλλὰ πάντα δυνατά. Καὶ ἡ ἀρχὴ ἡ αὐτὴ ἐστὶ τῶν ἐπῶν. ἃ ἐκεῖνοί φασι μὲν εἶναι Λίνου, ἔστι μέντοι ἴσως ἐκεῖνων :

ἔλπεσθαι χρὴ πάντ' ἐπεὶ οὐκ ἔστ' οὐδὲν ἄελπτον ·
ῥάδια πάντα θεῶ τελέσαι καὶ ἀνήνυτον οὐδέν.

Ainsi expliqués et illustrés par la littérature mystique apparentée au Pythagorisme, ces vers se présentent comme un fragment très intéressant, dont l'origine ancienne ne peut être contestée.

Nous avons montré dans le premier chapitre (p. 25), que le vers 54 : γνώση δ' ἀνθρώπους ἀθαιρέτα πῆματ' ἔχοντας, déjà cité par Chrysippe, devait être attribué à l'ἱερὸς λόγος. Ce vers introduit dans les *X. E.* un développement sur le sort malheureux des hommes qui ne voient point le remède de leurs maux et dont le destin mène la vie au gré de ses caprices :

τλήμονας, οἳτ' ἀγαθῶν πέλας ὄντων οὔτ' ἐσορῶσιν
οὔτε κλύουσι, λύσιν δὲ κακῶν παῦροι συνίσασιν.
τοίη μοῖρα βροτῶν βλάπτει φρένας· ὥς δὲ κύλινδροι
ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλα φέρονται, ἀπείρονα πῆματ' ἔχοντες.

Je pense que tout ce fragment peut être rapporté à la même source que le vers d'introduction. D'abord les idées qui y sont développées se retrouvent encore dans la littérature religieuse dont s'inspirent les Pythagoriciens : la conception pessimiste de la vie, les plaintes sur la misère et la stupidité des hommes qui ne peuvent prévoir les malheurs ni trouver le chemin du bonheur, sont l'un des thèmes qui lui sont chers. Un fragment néo-

d'origine stoïcienne, malgré les apparences ; déjà Xénophon en est averti *Mem.* (I, 4, 8 et 17, IV, 3, 14) et on peut en rapprocher une doctrine orphique (*Aristote, de an.*, I, 5).

orphique (Abel, 76) peut être comparé, mieux qu'aucun autre, aux vers des X. E. (cf. Suidas, s. v. Ὀρφεύς).

θῆρές τ' οἰωνοί τε βροτῶν τ' ἀλιτήρια φῦλα
 ἄχθεα γῆς, εἰδωλα τετυγμένα, μηδ' ἀμὰ μηδ' ἐν
 εἰδότας, οὔτε κακοῖο προσερχομένοις νοῆσαι
 φράδμονες, οὔτ' ἄποθεν μάλ' ἀποστρέψαι κακότητος,
 οὔτ' ἀγαθοῦ παρσύντος ἐπιστρέψαι τε καὶ ἔρξαι
 ἔθριες, ἀλλὰ μάτην ἀδμήμονες, ἀπρονόητοι.

Un papyrus du II^e siècle av. J.-C. (Berlin, 44, Diels, *Vorsokr.*, p. 479, 14) présente des points de contact encore plus frappants : ἄφρονες ἄνθρωποι δυστήμονες [οὔτε κακοῖο αἵσαν ἐπ]ερ[χομένων προ]γνώμονες οὔτ' ἀγαθοῖο. Enfin on peut en rapprocher un fragment d'Empédocle où on reconnaît une image semblable à celle de ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλα φέρονται (fgt. 2, 6 : παντός' ἐλχυνόμενοι).

Mais il y a des raisons plus décisives en faveur de l'unité du fragment de cinq vers. La comparaison, qui a paru singulière, des hommes avec des κύλινδροι qui roulent en tous sens quand on les dispose sur une pente, appartient certainement au fragment pythagoricien original qui débutait par le premier vers. Elle reparait en effet dans l'exposé philosophique où Chrysippe, développant ses théories sur le Destin (Aulu-Gelle, VII, 2, 11) les appuie par une citation pythagoricienne qui est précisément le vers du début : γνώση etc.¹ : « Sicut », inquit, « lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causam quidem ei et initium praecipitaniae feceris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id iam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae volubilitas habet : sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur. » Infert deinde verba haec his, quae dixi, congruentia : Διὸ καὶ ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων εἴρηται· γνώσει δ' ἀνθρώπους αὐθαίρετα πῆματ' ἔχοντας, ὡς τῶν βλαβῶν ἐκάστοις παρ' αὐτοῦς γινομένων καὶ καθ' ἑρμῆν αὐτῶν ἀναρχτα-

1. La comparaison de l'homme avec le κύλινδρος se retrouve dans un autre fragment de Chrysippe, dans Cicéron, *de fato*, 42 ss. (v. Arnim, *Stoica*, 974).

νόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν δianoian καὶ θέσιν (von Arnim, *Stoica*, 1000).

Cette coïncidence prouve que le fragment pythagoricien dont s'inspirait Chrysippe était bien le même que celui que nous ont conservé les X. E.

Les deux vers suivants :

λυγρὴ γὰρ συνοπαδὸς ἔρις βλάπτουσα λέληθε
σύμφωτος, ἣν οὐ δεῖ προάγειν, εἴκοντα δὲ φεύγειν,

peuvent être aussi rapportés au même fragment, car ils se présentent comme la suite naturelle du développement sur la misère humaine. Le poète rejette la faute des maux qui nous accablent sur l'ἔρις qui est dans chacun de nous et qui nous suit à notre insu. Quel sens faut-il donner ici au mot ἔρις ? Hiéroclès y reconnaît le sentiment d'hostilité aux lois et à la volonté divines. Jamblique (*Protrept.*, 7) pense plutôt à la résistance que la partie déraisonnable et les passions de l'âme opposent à la raison. Ces deux interprétations peuvent se concilier, mais c'est évidemment la seconde qui se présente d'abord à l'esprit. La philosophie pythagoricienne reconnaît le dualisme de la nature humaine et l'opposition naturelle des passions et de la raison. Mais elle considère cette hostilité comme une cause de désordres et de malheurs et elle prêche l'amitié et l'union de nos deux natures, Jamblique, *V. P.*, 69(=229) [=Aristoxène] : φιλίαν..... λογικοῦ τε πρὸς τοῦ ἀλόγου διὰ φιλοσοφίας καὶ τῆς κατὰ ταύτην θεωρίας. L'homme doit établir l'accord entre toutes ses facultés et tendre à devenir *un*, naturellement en soumettant l'âme tout entière à la raison : Proclus, *in Alc. I^{um}*, p. 109 c : Τέλος γὰρ ἐστὶν ἀπάσης ἀρετῆς ἡ φιλία καὶ ἡ ἑνώσις, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοί φασι. — Jamblique cite un précepte analogue, mais sous une forme plus imagée, *V. P.*, 240 : παρήγγελον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. Cette formule est présentée comme un avertissement que les Pythagoriciens se répétaient volontiers les uns aux autres : rappelons que c'est souvent l'indice d'une tradition provenant de l'Ἱερὸς Λόγος (ch. I, p. 11). Le θεὸς ἐν ἑαυτοῖς dont il s'agit ici, c'est l'âme envisagée comme un être divin suivant la conception pythagoricienne. Précisément dans ce passage, Jamblique considère l'union avec la divinité (πρὸς τὸν θεὸν ἑνώσις) comme l'heureuse consé-

quence du précepte μή διασπᾶν τὸν θεόν : l'union des facultés de l'âme exige en effet la prédominance de la raison. Or c'est la raison surtout qui dans l'âme représente la nature divine, de sorte que l'obéissance à la raison est la condition de la ressemblance et de l'union avec la divinité. C'est pour ce motif que le précepte ἔπου θεῶ est quelquefois expliqué par νῶ πείθου (Stobée, *ecl. mor.*, 2, 7, Plutarque, *de rect. aud.*, 4. Paroemiogr. gr. [Diogen., III, 31, Greg. Cypr., II, 80, L. Macar., VI, 14, Apostolius, XII, 2] Clément, *Strom.*, IV, 151). — Clément d'Alexandrie rapporte aussi aux Pythagoriciens le précepte de l'union intérieure : le précepte ἕνα γενέσθαι est une invitation à dompter les passions pour parvenir à l'union avec Dieu. On peut encore assez aisément dégager la tradition ancienne des commentaires et de l'adaptation gnostique : (IV, 151) : μυστικῶς οὖν ἐφ' ἡμῶν καὶ τὸ Πυθαγόρειον ἐλέγετο. « ἕνα γενέσθαι καὶ τὸν ἄνθρωπον δεῖν »..... εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται. καθάπερ οὖν οἱ ἐν θαλάττῃ ἀπὸ ἀγκύρας τονούμενοι ἔλκουσι μὲν τὴν ἄγκυραν, οὐκ ἐκείνην δὲ ἐπισπῶνται, ἀλλ' ἐαυτοὺς ἐπὶ τὴν ἄγκυραν, οὕτως οἱ κατὰ τὸν γνωστικὸν βίον ἐπισπῶμενοι τὸν Θεὸν ἐαυτοὺς ἔλκον προσαγόμενοι πρὸς τὸν Θεόν· Θεὸν γὰρ ὁ θεραπεύων ἐαυτὸν θεραπεύει..... ἡ γὰρ σωφροσύνη ἐν παραστάσει γε νοουμένη ἐαυτὴν ἐπισκοποῦσα καὶ θεωροῦσα ἀδικαίπτως ἐξομοιοῦται κατὰ δύναμιν θεῶ. — Nous nous rapprochons ainsi de l'interprétation d'Hiéroclès qui considérait l'ἔρις comme la résistance à la volonté divine. Bref, les passions que développe l'esprit d'hostilité à la raison et à Dieu sont considérées comme la cause de tous les maux de l'humanité (cf. la lettre de Lysis, dans Jambl., *V. P.*, 77 sq.). On voit que la notice de Jambl., *V. P.*, 218 ; ὅτι οἱ θεοὶ τῶν κακῶν εἰσὶν ἀναίτιοι καὶ ὅτι νόσοι καὶ ὅσα πᾶθ' ἡ σῶματός ἀκολασίας ἐστὶ σπέρματα, est bien dans la tradition pythagoricienne.

Après tous ces rapprochements, l'unité du fragment des sept vers des X. E. apparaît comme évidente.

Dans les deux vers 61-62 :

Ζεῦ πάτερ, ἥ πολλῶν καὶ κακῶν λύσεις ἄπαντας,
εἰ πᾶσιν δείξαις οἷω τῷ θαίρονι χρῶνται,

le poète exprime un vœu : si Zeus voulait révéler à chacun la nature du θαίρων qui lui est donné, c'en serait fini des maux de

l'humanité. Les raisons de ce vœu sont assez obscures parce qu'on ne sait quelle signification attribuer au mot δαίμων. Ce mot peut désigner l'âme qui est un être divin, selon la théorie des Orphiques et d'Empédocle. Les poètes l'emploient volontiers aussi, par exemple Homère et Pindare, pour signifier le destin qui est réparti à chacun de nous. Enfin il peut encore désigner le « démon » (ange gardien) que chaque homme reçoit à sa naissance pour l'accompagner dans la vie : tel est le sens adopté par Jamblique dans l'interprétation de ce passage (*protr.* 7). Cette théorie, accueillie par les Stoïciens, se trouve déjà dans Platon et même dans Pindare ; elle paraît provenir d'une vieille croyance populaire ¹. J'ignore si elle était totalement inconnue aux Pythagoriciens ; ce qui est certain, c'est qu'on n'en trouve pas de trace dans la tradition. Ajoutons qu'on ne voit pas très bien en quoi la connaissance de la nature particulière de l'ange gardien servirait au bonheur des hommes ; il faut supposer, d'ailleurs, pour que le vœu du poète ait quelque sens que la nature du δαίμων dont il est question ici est très différente suivant les individus et que cette différence influe sur leur sort, ce qui exclut l'hypothèse de l'ange gardien.

Si l'on adopte le sens plus rare et poétique du « destin », on trouvera dans ces vers l'expression d'un sentiment assez populaire, le désir de la connaissance de la destinée personnelle. Reste à savoir si les Pythagoriciens étaient persuadés de l'utilité de cette révélation : j'en doute, pour ma part, car jamais on ne trouve l'affirmation de ce sentiment. Les théories sur la mantique (Jambl., *V. P.*, 138) prouvent qu'ils réservaient les pratiques de la divination à la recherche des volontés divines.

J'inclinerais donc plutôt à adopter le sens δαίμων = ψυχή qui correspond à l'interprétation d'Hiéroclès et qui est plus conforme aux croyances pythagorico-orphiques. Pour Empédocle, les esprits célestes qui sont venus habiter sur la terre sont des δαίμονες. Les Pythagoriciens donnaient aussi ce nom aux âmes des morts (Diog. Laërce, § VIII, 32, Aëtius, I, 8, 2, cf. Plutarque, *gen. Socr.*, 24) et même à l'âme habitant encore dans le corps humain : Plutarque, *qu. rom.*, 10 : ἡ, ὡς Κάτωρ λέγει, τὰ Πρωκίχα

1. Platon, *Phédon*, p. 107 D. *Rep.*, X, p. 620 D. Pindare, *Ol.*, 12, 27. Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 316, Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 1091.

τοῖς Πυθαγορικοῖς συνοικειῶν, τὸν ἐν ἡμῖν δαίμονα δεῖσθαι τῶν ἐκτὸς θεῶν καὶ ἱκετεύειν, τῇ τῆς κεφαλῆς ἐπικάλυψαι τὴν τῆς ψυχῆς ἀνιπτόμενον ὑπὸ τοῦ σώματος ἐγκάλυψιν καὶ ἀπόκρυψιν. Une doctrine rapportée par Diogène Laërce (VIII, 32, = Alexandre Polyhistor) εὐδαιμονεῖν τ' ἀνθρώπους ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται, laisse deviner une conception analogue du δαίμων : le jeu d'étymologie qui sert de base à cette définition est en effet εὐ-δαίμων = ἀγαθὴ—ψυχὴ¹. Précisément dans ce passage le mot δαίμων représente à la fois deux notions distinctes, « âme » et « destin » et cette théorie affirme que le sort de l'homme est réglé par la nature de son âme. Les deux vers des X. E. montrent le développement de cette idée : la connaissance de la nature de l'âme peut influencer sur sa destinée. C'est une adaptation du vieux précepte grec γινῶθι σαυτὸν que chaque génération a repris pour son compte, pour en renouveler toujours le sens suivant les aspirations et les conceptions de son temps. Nous sommes encore loin des théories scientifiques de Socrate sur ce sujet : les Pythagoriciens l'ont compris d'une façon plus mystique. « Se connaître » c'est connaître la nature de l'être divin qui habite en nous, c'est se rendre compte de ses besoins particuliers, des faiblesses contre lesquelles il faut la protéger, des forces dont on peut tirer parti. Cette connaissance facilite la purification des souillures et le retour à la pureté originelle. Proclus, *in Tim.*, I, p. 124, 4 : δοκεῖ δ' ἔμοιγε καὶ ὁ τῶν Πυθαγορείων λόγος μιμεῖσθαι τὴν τῶν Αἰγυπτίων τοιαύτην ἱστορίαν, ὁ παρὰ σκευάξων τῆς ψυχῆς καὶ τῶν προτέρων ἀναμνησκέσθαι βίων.... ὡς οὖν ἐν ἐκείναις αἱ τῶν προβεβιωμένων ἀναμνήσεις τελεσιωται- καὶ τῶν ψυχῶν εἰσιν, κτλ. Heureux qui pouvait comme Pythagore connaître par une révélation divine toute l'histoire de son âme ! (Héraclide-Pontique dans Diog. Laërce, VIII, 3). C'était une faveur des dieux qui assurait le bonheur. Pour continuer cette œuvre de salut, Pythagore lui-même, racontent les légendes qui nous renseignent mieux que n'importe quelle notice sur les croyances pythagoriciennes, rappelait à ses disciples préférés par quelles existences humaines leur âme avait passé autrefois (Aristote dans Elie, *V. H.*, IV, 17 et Jambl., *V. P.*, 143. Cf. Porphyre, *V. P.*, et Jambl., *V. P.*, 63).

1. Cette doctrine pythagoricienne a été reprise par Xénocrate (Aristote, *top.*, II, 6, καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαιμόνα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν ταύτην γὰρ ἐκείνου εἶναι δαίμονα).

Ajoutons qu'il n'est pas étonnant de voir ce souhait accompagné d'une invocation à Zeus. L'ἱεὺς Λόγος pouvait contenir des prières, nous en avons un autre exemple. Zeus est à bon droit invoqué ici, où il est question du sort de l'homme, puisqu'il est souvent considéré comme 'présidant à la répartition des destinées (Homère, *δ* 236, Euripide, *Andr.*, 1269).

Les quatre vers suivants forment un nouveau fragment dont l'intérêt dépasse peut-être celui de tous les autres :

ἀλλὰ σὺ θάρσει, ἐπεὶ θεῖον γένος ἐστὶ βροτοῖσιν
οἷς ἱεὺς προφέρειουσα φύσις δείκνυσιν ἕκαστα.
ὧν εἰ σοί τι μέτεστι, κρατήσεις, ὧν σε χελεύω
ἐξαχέσας, ψυχὴν δὲ πόνων ἀπὸ τῶνδε σωώσεις.

L'interprétation est assez difficile : les allusions du poète sont devenues obscures parce que ce fragment est privé du contexte qui l'expliquait. Aussi ne peut-on plus dégager la signification profonde de ces vers que par des rapprochements avec la littérature religieuse apparentée à celle des Pythagoriciens.

Le maître invite son disciple à se rassurer ; la raison de la confiance qu'il veut lui inspirer, c'est que les mortels à qui « la Nature sacrée révèle toutes choses » peuvent compter sur leur parenté avec les dieux. Si le disciple est de leur nombre, il vaincra, après s'être guéri des maux qui lui ont été indiqués et son âme échappera « à ces peines ». Les mots ἀπὸ τῶνδε sont une allusion à un développement antérieur du poème qui est perdu, où ces peines devaient être décrites. Remarquons qu'il est question dans ces vers du salut de l'âme qu'on veut arracher à des dangers ; on peut en conclure qu'il s'agit des peines qui attendent les âmes impures après la mort. Pour y échapper, le disciple doit se débarrasser de certaines imperfections, selon les instructions de son maître ; c'est évidemment une allusion à la purification de l'âme des passions qui la souillent. Les Pythagoriciens considéraient cette purification comme une « guérison » et leurs exercices rappellent assez des pratiques médicales et magiques ; Jambl., *V. P.*, 110 : ἱατρεία. 64 : ἱασις. 196 et 225 : ἱατρεύειν. Olympiodore, in *Phaed.*, p. 6, et *Anecd. Paris.*, Cramer, IV, 423 : ἱᾶσθαι (cf. Platon, *Rep.*, II, p. 364 B, Porphyre, *de abst.*, II, 60 : ἀναἱσθαι). Il faut donc admettre que le poète vient de décrire soit

les horreurs de l'Hadès, soit le malheur des âmes qui ne peuvent échapper au cycle des métempsycoses et dire comme les Κοθαροὶ des sectes italiques : κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλείοιο (Thurii, 1, 6), Quant au disciple, il échappera à ce triste sort, s'il est de la race des heureux mortels qui peuvent compter sur leur parenté avec les dieux.

Ce qui confirme cette interprétation, c'est qu'on retrouve ces doctrines et ces formules sur les tablettes d'or des Sectes à mystères de la Grande-Grèce. Lorsque les âmes des « Purs » arrivent dans l'Hadès, elles doivent, pour se faire admettre au sein des bienheureux, faire valoir leur parenté avec les dieux. Elles prononcent alors des formules qui sont comme des mots de passe magiques et qui rappellent singulièrement les vers de notre poème :

αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί. (Pétélia, 7)
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν,
ἀλλὰ με Μοῖρα(ς) ἐδάμασσε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι (Thurii, 1, 3)

cf. Thurii, 2, 3, et inscription d'Eleutherne (Crète) BCH, 1893 (XVII), p. 122). Nous avons vu précédemment que la croyance à la parenté des hommes et des dieux et à l'origine divine de l'âme est bien pythagoricienne.

Il reste un vers à expliquer : c'est celui qui désigne le genre de mortels qui peuvent se fier à leur parenté divine. Tous les hommes sont parents des dieux, sans doute ; mais ceux-là seuls peuvent prétendre à rentrer dans leur sein qui ont reconnu leur nature divine en participant aux révélations et qui ont exalté le divin par des purifications et la pratique des vertus. C'est là le fondement de la vie religieuse des Sectes à mystère. Pour les Pythagoriciens, ce qui confère à l'homme le droit de compter sur sa parenté avec les dieux, ce sont les Révélations de la Nature Sacrée. Quelles sont ces révélations ?

On ne peut songer aux révélations des mystères, dont il n'est jamais question dans la tradition pythagoricienne. Eu égard au sujet de ce fragment qui paraît traiter des choses de l'autre vie, on pourrait y voir une allusion à une description de l'Hadès. Elle faisait l'objet d'une révélation spéciale dans les sectes à mystères de l'Italie : les tablettes d'or sacrées rappellent au mort toutes les particularités du chemin à suivre, les obstacles à évi-

ter, les cérémonies et les mots de passe. C'est la connaissance de tous ces détails qui lui permettra d'arriver sûrement au séjour des bienheureux.

Il est plus vraisemblable cependant qu'il s'agit ici de révélations philosophiques. Ce qui distingue surtout le Pythagorisme des sectes à mystères, c'est que dans sa doctrine, la *Φιλοσοφία* (mot qui est de son invention)¹ remplace les initiations des mystères. C'est elle qui est chargée de rappeler à l'homme sa parenté divine, de le purifier des souillures terrestres et de le délivrer du cycle fatal des métempsycoses. Ceux à qui la Nature Sacrée révèlent toutes choses reprennent conscience de leur origine et pourront en appeler à leur parenté divine lorsque le moment sera venu. Empédocle exprime aussi quelque part sa confiance dans la valeur des initiations philosophiques : *ὄλβιος ὁς θείων πραπίδων ἐκθήσατο πλοῦτον* (fgt. 132).

Le fragment suivant est une recommandation qui résume les préceptes essentiels :

ἀλλ' εἴργου βρωτῶν ὧν εἵπομεν ἔν τε καθαρμοῖς
 ἔν τε λύσει ψυχῆς κρίνων, καὶ φράζευ ἕκαστα,
 ἡνίοχον γνώμην στήσας καθύπερθεν ἀρίστην.

Le poète rappelle d'abord l'attention sur les abstinences dont il a parlé précédemment. Comme on ne retrouve dans les Vers dorés aucun passage qui justifie cette allusion, c'est la meilleure preuve que ces vers ne sont pas de l'invention du compilateur. D'autre part, ce fragment s'accommode très bien de notre hypothèse sur l'origine des parties anciennes des Vers dorés ; nous avons déjà signalé, en effet, les préceptes de l'Ἱερὸς Λόγος sur l'abstinence des fèves et de la chair des animaux.

L'interprétation des mots *ἔν τε καθαρμοῖς ἔν τε λύσει ψυχῆς κρίνων* est plus difficile et on peut se demander si la tradition connue et adoptée par le compilateur n'est pas fautive. Le disciple doit, à l'occasion de ces abstinences, appliquer son jugement (*κρίνων*) dans les purifications et la délivrance de l'âme. Est-ce une simple recommandation d'agir avec discernement ou une allusion à des

1. Héraclide Pontique, dans Diogène Laërce, *prooem.* 12, et Cicéron, *Tusculanes*, V, 3, cf. Sosicrate, dans Diogène, VIII, 8. Jamblique, *V. P.*, 44 (=Timée) et 59. Clément, *Strom.*, IV, 3, 9, etc.

pratiques spéciales dont la description est perdue ? C'est une question que l'état fragmentaire du poème ne permet plus de résoudre. En tout cas, les pratiques des purifications qui ont pour but la délivrance de l'âme forment une partie importante de la philosophie pythagoricienne comme de la mystique orphique¹.

Le dernier vers contient une image particulièrement curieuse : l'intelligence (sens ordinaire de γνῶμη au v^e siècle²) est comparée à un cocher qu'il faut placer au-dessus de tout. Pour comprendre cette image, il faut recourir à l'allégorie célèbre du Phèdre de Platon. L'âme y est décrite comme un attelage de deux chevaux ailés, les bons et les mauvais penchants, dirigés par un cocher, la raison. C'est sous cette image que sont représentés les voyages des dieux et des âmes dans le ciel (p. 246 sq.) tout comme la vie des hommes sur la terre (p. 233 sq.)³.

Il est infiniment probable que Platon a emprunté cette allégorie, comme le mythe d'Er, aux Apocalypses du vi^e et du v^e siècle : c'est quelque récit de *Vision* pythagorico-orphique qui lui en a fourni le thème général. On retrouve cette comparaison dans maint fragment de littérature religieuse. Hiéroclès nous apprend que dans certains oracles le corps était considéré comme le char de l'âme et dans certains vers des Oracles chaldéens apparaît une conception analogue : Lydus, *de mens*, I, 41 : τούτῃ καὶ χαλινῶσαι τὴν ψυχὴν θεσπίζει τὰ λόγια (Kroll, *Or. Chald.*, p. 52).

χρῆ δὲ χαλινῶσαι ψυχὴν βροτὸν ὄντα νοητόν
 ὅρρα μὴ ἐγκύρσῃ χθονὶ θυσμόρῳ, ἀλλὰ σωθῇ.

Que ce genre d'images fût familier aux esprits religieux c'est ce que prouve un fragment de Linus où un cocher qui s'appelle

1. Jambl., *V. P.*, 68-110 (Aristoxène) : χάρασις, cf. 196, 224. Porphyre, *V. P.*, 32, sq. 46. Olympiodore, *in Phaed.*, p. 6. Lettre de Lysis dans Jambl., *V. P.*, 76 sq. Le mot λύσις est emprunté à la langue religieuse, cf. Platon, *Rep.* II, p. 364 e : πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καταρμῶι ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσι δὲ καὶ τελευτήσαντι. Cf. fgt. orphique, 208 Abel.

2. Cf. Diels, *Parménide*, pp. 100-101. Ce mot a encore le même sens dans un fragment des Ἀκούσματα pythagoriciens, Jambl., *V. P.*, 82 (Aristote) : τί κράτιστον ; — γνῶμη.

3. Dans le *Timée*, p. 44 d, et p. 44 e, le corps est appelé ὄχημα ; c'est une allusion à l'allégorie du *Phèdre*.

le désir dirige l'attelage des mauvais instincts ¹. Dans un récit apocalyptique dont les traits principaux sont empruntés à un pythagoricien assez récent, apparemment du III^e siècle av. J.-C. ², Plutarque décrit la vie de l'âme avec des images semblables : toute âme participe à la raison : celle-ci qui brille comme une étoile et dont le vrai nom est *δαίμων* (théorie pythagoricienne, cf. *supra*), émerge des corps et se tient au-dessus de la tête de l'homme, lorsque celui-ci est vertueux. La raison dirige la partie irraisonnable de l'âme comme un cocher son attelage, par les rênes et le frein : l'obéissance de l'attelage ne s'obtient que par une nourriture et une éducation spéciales, suivant la doctrine pythagoricienne ³.

Cette allégorie a passé aussi dans la littérature profane : dans le Manuel de l'école d'Isocrate, *ad Demonicum*, 32, la raison est comparée à un cocher et l'âme qui en est privée à un attelage qui s'est débarrassé de son conducteur et qui erre à l'aventure. Enfin, ces conceptions doivent être comparées à certaines scènes gravées sur des anneaux d'or qui proviennent d'Étrurie, mais dont le style suppose des originaux ioniens du VI^e siècle av. J.-C. (Furtwängler, *Ant. Gemmen*, I, t. 7, nos 1 à 5). Ils représentent des attelages merveilleux composés soit de deux chevaux ailés en pleine course (1), soit d'un cheval et d'un sphinx (2), d'un lion et d'un sanglier (3), ou simplement de deux chevaux ordinaires

1. Stobée, *flor.*, V, 22 : νηδὺν μὲν πρώτιστ' αἰσχροῦν δώτειραν ἀπάντων
ἣν ἐπιθυμία ἡνιοχεῖ μάρχοισι χαλινοῖς.

2. Plutarque, *gen. Socr.*, 19 sq. Simmias de Thèbes, le disciple de Philolaos, raconte qu'un de ses amis nommé Timarque descendit dans l'autre de Trophonios et qu'il visita les Enfers. Simmias répète la description qu'il en fit à son retour à la lumière. L'origine pythagoricienne de ce récit n'est pas douteuse : les personnages de ce dialogue sont tous des disciples des Pythagoriciens : Epaminondas (cf. Aristoxène dans Jambl., *V. P.*, 250, etc.), Simmias (cf. le Phédon de Platon) et Théanor le Pythagoricien. Timarque appartenait au même cercle philosophique que Simmias et Cébès (§ 21). Le sujet même du récit, une *κατάβασις εἰς Ἄϊδου* (cf. Diog. Laërce, VIII, 21, 38 et 41), les grandes lignes de la description de l'autre monde, les principales doctrines (l'arithmologie, la métempsycose, l'harmonie des sphères, la démonologie, etc.) nous ramènent encore au Pythagorisme. Théanor appelle ce récit (§ 24) : λόγος ἱερὸς καὶ ἄσυλος (ὃν) ἀνακείσθαι τῷ θεῷ φημι χρῆναι.

3. Cf. encore Simplicius, *in Arist. de caelo*, II, 9, p. 469, 7 : qui explique par une image semblable le miracle par lequel Pythagore entendait l'harmonie des sphères.

(4 et 5) qui traîne un char d'où un homme les dirige. Dans le n° 2, l'attelage est précédé d'une Sirène retournée vers lui : elle tient une fleur de lotus et est couronnée de la même fleur, symbole de la vie des Bienheureux. Dans le n° 3, c'est un démon ailé portant un rameau qui montre le chemin ; dans le n° 4, une femme qui court ; dans le n° 5, un cygne, oiseau céleste. On trouve encore un sujet analogue sur un anneau du Louvre (n° 406) où une Sirène précède encore le char. M. Weicker¹ qui a étudié ces représentations en a parfaitement dégagé le sens : comme l'indique la présence du démon ailé ou de la Sirène servant de guide et portant le symbole du couronnement céleste, ces anneaux représentent le voyage d'un bienheureux vers l'Élysée².

Il ne paraît pas douteux que ces documents archéologiques expliquent les textes que nous venons de citer. A l'origine, il ne faut supposer aucune allégorie : le héros sur le char merveilleux, c'est le mort qui va faire son entrée triomphale dans l'Hadès. Ce n'est que par un travail inconscient ou réfléchi de la pensée religieuse et philosophique que, plus tard, on a pu considérer l'ensemble de l'attelage comme l'image de l'âme humaine : le conducteur du char a représenté alors la raison, les animaux qui le traînent, les penchants naturels de l'âme.

Revenons à l'allégorie du Phèdre. Après avoir décrit les processions des dieux dans le ciel et les voyages qu'ils accomplissent dans le but de se nourrir des pures essences, Platon ajoute que les hommes s'essayent à les suivre : p. 248 a : καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος· αἱ δ' ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένῃ καὶ εἰλασμένῃ ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἕξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κερκλήν κτλ. p. 248 c : θεομῶς τ' Ἀδραστείας ὁδε, ἥτις ἂν ψυχὴ θεῶ ξυνοπαδὸς γενομένη κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν μέχρη τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα καὶ ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι. L'âme qui ne peut suivre

1. *Der Seelenvogel in der Litteratur und Kunst* (1902), p. 124 sq.

2. Un fragment d'Euripide (911 N.) représente les Sirènes dans ce rôle de conductrices des âmes :

χρύσσαι δὴ μοι πτέρυγες περὶ νότον
καὶ τὰ Σειρήνων πτερόεντα πέδιλα
βάσσομαι τ' εἰς αἰθέριον πόλον ἀρθεῖς
Ζηνὶ προσμείζων.

Sur une gemme de Dresde (Weicker, *op. cit.*, p. 7, fig. 3), on voit une Sirène qui porte le *Kerykeion*, symbole de son rôle de ψυχοπομπός.

les dieux finit par tomber sur la terre, après avoir perdu ses ailes, et elle commence une série d'incorporations et de métempsycozes. Nous trouvons ici la vraie signification des formules pythagoriciennes : ἔπεσθαι τῷ θεῷ, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, βαδίζειν πρὸς τοὺς θεοὺς, ἐμιλία πρὸς τὸν θεόν, ἐξομοιοῦσθαι κατ' ἔφεσιν καὶ ἀπομίμησιν τοῖς οὐρανίοις (Jambl., *V. P.*, 66), ἀγχιστεῖα πρὸς τὸ θεῖον, ἐμείωσις θεοῦ et du vers : ταῦτά σε τῆς θεῖης ἀρετῆς εἰς ἔχνια θήσει, qui résument la morale pythagoricienne. Elles ne s'expliquent que par l'hypothèse d'une allégorie semblable à celle de Platon. Dans le Phèdre, l'âme parvient à suivre les dieux et à leur ressembler quand les deux chevaux obéissent au cocher, c'est-à-dire quand la partie irraisonnable de l'âme se laisse diriger par la raison. C'est de la même façon que les Pythagoriciens expliquaient le précepte ἔπου θεῷ par νῶ πείθου parce que l'un est la condition de l'autre (cf. *supra*).

Enfin, l'allégorie platonicienne, empruntée à la littérature religieuse du v^e siècle, nous donne sans doute encore l'explication du vers obscur (64) : οἷς ἱερὰ προφέρουσα φύσις δείκνυσιν ἕκαστα. Les processions des dieux et des mortels dans le ciel ont pour but la contemplation des essences immuables. Si l'on met à part le trait purement platonicien de la théorie des Idées, on peut dire que cette conception, elle aussi, a son origine dans la philosophie pythagoricienne. Platon paraît avoir simplement adapté les anciens récits aux nouvelles doctrines. La contemplation des Idées est très loin des spectacles religieux et des plaisirs plus sensibles dont les Orphiques composaient leur paradis ; mais la contemplation de l'harmonie et des lois de l'Univers dans laquelle Pythagore, au témoignage d'Héraclide Pontique¹, plaçait le bonheur suprême, est tout à fait comparable à la doctrine plato-

1. Clément d'Alex. *Strom.*, II, 130 : Πυθαγόραν δ' ὁ Ποντικός Ἡρακλείδης ἱστορεῖ τὴν ἐπιστήμην τῆς τελειότητος τῶν ἀριθμῶν τῆς ψυχῆς εὐδαιμονίαν παραδεωκέναι. Un des plus grands plaisirs des Bienheureux est d'entendre l'harmonie des astres, Plutarque, *de facie in orbe lunae*, 29, 5 (cf. Platon, *Rep.*, X, p. 617 c, Jambl., *V. P.*, 66, Cicéron, *Somn. Scip.*, 5, etc.). Enfin, les hommes purs et d'une nature supérieure comme Pythagore peuvent percevoir cette harmonie même de leur vivant (Aristide Quintilien, *de mus.*, III, p. 146. Porphyre, *V. P.*, 30, Jambl., *V. P.*, 66. Simplicius, *in Arist. de caelo*, II, 9, p. 463 et 464). Un passage de Simplicius, p. 469, 7, est particulièrement instructif parce que pour expliquer ce miracle, il reprend les termes de l'allégorie de

nicienne. On pourrait donc considérer les révélations auxquelles le poète fait allusion au v. 64, comme des révélations philosophiques ¹ et les replacer dans l'allégorie du Phèdre. Comme le dit Platon, elles assurent à l'âme un sort heureux : la promesse du poète : ἀλλὰ σύ θάρσει..... ψυχὴν δὲ πόνων ἀπὸ τῶνδε σωσεις, doit être expliquée par le passage correspondant de Platon, p. 248 c (cf. *supra*). Les peines auxquelles l'âme du disciple échappera sont donc bien, comme nous l'avions présumé plus haut, les malheurs des réincorporations et les châtiments infernaux.

Les deux derniers vers des X. E. sont une promesse d'immortalité :

ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.

On a quelquefois dénié à ces vers une origine pythagoricienne ² parce qu'il n'y est pas fait mention de la doctrine de la métempsycose. Remarquons que le poète suppose précisément que l'âme du disciple, purifiée et devenue parfaite, a échappé au cycle des métempsycoses. La condition est nettement exprimée : « si tu parviens, après la mort, aux hauteurs du libre éther. » C'est une croyance commune aux Orphiques et aux Pythagoriciens, à Pindare, Empédocle et Platon, ainsi qu'aux Sectes à mystères de l'Italie que l'âme complètement purifiée peut reprendre place parmi les Bienheureux. Les hommes de science pythagoriciens dont Alexandre Polyhistor donne des extraits dans Diogène Laërce, VIII, 31, admettent aussi que l'âme du juste est conduite après la mort au plus haut du ciel, évidemment dans l'éther,

l'attelage céleste : εἰ δέ τις καὶ τοῦτο τὸ σῶμα τὸ ἐπίκηρον ἐξηρημένον τὸ αὐτοειδὲς αὐτοῦ καὶ οὐράνιον ὄγχημα καὶ τὰς ἐν αὐτῇ αἰσθήσεις κεκαθαρμένας σχοίῃ ἢ δι' εὐμοιρίαν ἢ δι' εὐζωίαν, ἢ πρὸς τοῦτοις διὰ ἱερατικὴν τελεσιουργίαν, οὗτος ἂν ἴδῃ τὰ τοῖς ἄλλοις ἄόρατα καὶ ἀκούσοι τῶν τοῖς ἄλλοις μὴ ἀκουομένων ὥσπερ ὁ Πυθαγόρας ιστόρηται.

1. Comparez les révélations célestes auxquelles Parménide a été admis par la déesse Diké (fgt. 1).

2. Je ne m'arrête pas à des objections grammaticales : je m'en réfère, à ce sujet, aux déclarations du début. Déjà au v. 66, on a signalé dans le mot ἐξαέσας une forme active contraire au bon usage (la forme active du verbe simple ἀέω paraît être propre aussi à quelques médecins). Au vers 70, la forme de l'Aoriste I ἀπολείψας n'est pas classique non plus. Cobet la considère comme une forme populaire. J'y verrais plutôt un de ces provincialismes qui ne sont pas rares dans la littérature religieuse.

l'élément le plus pur et le plus extérieur au monde (cf. aussi Plutarque, *de plac.*, IV, 7). Une citation de Jamblique rapporte une doctrine plus conforme encore à notre fragment (Stobée, *ecl. phys.*, 41, 65) ὡσαύτως μὲν οὖν περὶ τῆς δίκης, οἱ μὲν παλαιότεροι τὰς ἀχράντους ψυχὰς καὶ τὰς ὁμονοητικῶς συναφθείσας τοῖς θεοῖς (expression pythagoricienne, cf. *supra*) ἐντεῦθεν ἤδη τοῖς θεοῖς ἐντιθέασιν καὶ ἐκβαινούσας ἄνευ τῆς δίκης ἀνάγουσιν εἰς τοὺς θεοὺς. Ajoutons encore un passage de Maxime de Tyr qui, à cause des expressions imagées et poétiques, mérite d'être cité : *phil.*, X, 2 : Πυθαγόρας ἐτόλμησεν εἰπεῖν ὅτι αὐτῷ τὸ μὲν σῶμα τεθνήξεται, ἡ δὲ ψυχὴ ἀναπτῶσα οἰχίσηται ἀθανῆς καὶ ἀγήρω, et un fragment conservé par Hippolyte, *ref.* VI, 2, 25 : λέγει δὲ Πυθαγόρας..... τὰς ψυχὰς τῶν ζώων ἀπὸ τῶν ἄστρον φέρεσθαι..... ἀνίστασθαι δὲ καὶ γινεσθαι ἀθανάτους ὅταν τῶν σωμάτων ἀπολυθῶμεν. La comparaison avec les théories d'Empédocle et des Sectes à mystères prouve que cette doctrine n'est pas empruntée au néo-pythagorisme.

La promesse du dernier vers : ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός, dont les termes pourraient paraître exagérés et indiquer une origine tardive, est conforme au contraire à des croyances religieuses très anciennes. Empédocle enseigne qu'après leur dernière incarnation, les âmes qui se sont purifiées complètement en passant par l'état de médecin, poète sacré ou devin, retournent parmi les immortels et deviennent des dieux (fgts 146-147).

εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται
ἐνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι,
ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὀμέστιοι.

Lui-même dans l'exaltation de sa conscience de prophète s'appelle θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός (112, 4). Cette expression paraît avoir été une sorte de formule consacrée ou de mot de passe magique par lequel le défunt affirmait sa dignité et ses droits au paradis, comme on le lui enseignait dans les Sectes de la Grande-Grèce. Précisément on en retrouve une variante dans les poèmes de ces Confréries (Pételia, v. 10) :

καὶ τότε ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσι ἀνάξεις.
Thurii, 1, 10 : ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βρότειο.

Thurii, 2, 2 : ὥς με πρόφρων πέμψῃ ἔδρας εἰς εὐαγε<όν>τω<ν>.

Thurii, 3, 4 : θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.

*
* *

Concluons. Toutes les parties des X. E. dont l'origine pythagoricienne est certaine doivent être rapportées à l'Ἰερὸς Λόγος, non seulement parce que ce poème est la source principale du compilateur, mais encore parce que ces fragments s'y rattachent aussi bien par la forme — un discours en vers du maître au disciple, — que par la doctrine. Ajoutons que l'Ἰερὸς Λόγος résume toute l'activité poétique des débuts du Pythagorisme : c'est donc à bon droit que nous le complétons par ces fragments qui présentent tous les caractères d'une antiquité remarquable. La plupart des croyances et des préceptes que nous y avons retrouvés attestent en effet un stade de développement philosophique qui est dépassé depuis longtemps au iv^e siècle. Les règles d'abstinence, la prédominance du point de vue religieux, les doctrines sur l'âme et l'autre vie nous reportent à un Pythagorisme primitif, beaucoup plus proche, par l'ensemble de ses conceptions, des anciens Orphiques, de Pindare et d'Empédocle que des Pythagoriciens contemporains d'Aristote. Cette remarque ne fait qu'accroître l'identité d'origine de tous les fragments rattachés au premier noyau de l'Ἰερὸς Λόγος qui paraît appartenir aux débuts du Pythagorisme.

II

LA LETTRE DE LYSIS A HIPPARQUE

LA LETTRE DE LYSIS A HIPPARQUE

Pour l'étude des problèmes d'authenticité qui abondent dans l'histoire de la littérature ancienne, aucun genre littéraire ne présente autant de difficultés que le genre épistolaire : aucun non plus n'a souffert comme lui de ces subites volte-face de l'opinion qu'on pourrait appeler les modes de la critique.

Après une longue période où les philologues ne songeaient même pas à se poser la question d'authenticité, le travail de Bentley sur les *Lettres de Phalaris* (Londres, 1777) provoqua dans ce domaine un revirement complet. Plus ou moins consciemment, on étendit ses conclusions à toute la littérature épistolaire ; on pensa désormais que pour un genre où les apocryphes étaient si nombreux, la preuve d'authenticité s'imposait préalablement à toute autre étude. On adoptait ainsi une méthode contraire aux habitudes qui font loi dans les questions de critique littéraire, car il incombe généralement à celui qui est en désaccord avec la tradition antérieure de justifier son attitude. Ce n'était pas sans raison, d'ailleurs, qu'on rompait avec cette coutume ; mais on alla plus loin. Le réquisitoire de Bentley jeta le discrédit sur toute la littérature épistolaire, si bien qu'on délaissa entièrement — ou peu s'en faut — l'étude des problèmes qu'elle soulevait. Il devint de bon ton de considérer comme évidemment apocryphes toutes les lettres que nous a léguées l'Antiquité. Pourtant, porter une sentence de condamnation aussi générale, c'était tomber d'un excès de crédulité dans une hypercritique stérile.

On en revient d'ailleurs. Depuis quelque temps, non seulement l'étude de ces lettres retient davantage les philologues, mais le radicalisme d'antan commence à paraître un préjugé désuet et vieillot dont l'esprit de nos meilleurs critiques se libère de plus en plus. Ce n'est pas sans succès qu'on a étudié en ces dernières années les lettres de Démosthène, d'Isocrate, d'Épi-

cure et, avec moins de bonheur pourtant, les lettres platoniciennes qui forment un des gros problèmes de l'histoire littéraire ¹.

A supposer même qu'on n'arrive qu'à des conclusions négatives dans le débat des questions d'authenticité, ces travaux offrent encore un autre intérêt. Tout document transmis mérite d'être étudié quant à son origine. Les apocryphes ont, eux aussi, une histoire, et le rang qu'ils tiennent dans la tradition littéraire peut leur donner une importance supérieure à celle de certains documents authentiques.

C'est ainsi que la littérature épistolaire tient une place considérable dans l'élaboration, par les biographes grecs, de l'histoire philosophique. Quand un heureux hasard nous a conservé les documents que consultaient les écrivains alexandrins, il nous est encore facile de reconnaître l'intérêt particulier qu'ils attachaient aux lettres des philosophes et la riche information qu'ils en savaient retirer.

L'étude de cette littérature doit donc être liée intimement à celle de la biographie alexandrine. De son côté, la fortune de l'histoire de la philosophie grecque, autant en ce qui concerne les théories que la vie des penseurs, me semble dépendre entièrement du sort des études sur la tradition historique. Faute de savoir ce qu'Aristoxène et Dicéarque, par exemple, ont pensé des philosophes ioniens et dans quelles conditions d'information leurs biographies ont été écrites, il nous est impossible de distinguer les bornes entre lesquelles nos connaissances scientifiques sont condamnées à évoluer. Aussi un des premiers devoirs de l'his-

1. L'article *Brief* dû à la plume de Dziatzko dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa, V, p. 836, donne de bons renseignements sur la littérature épistolaire en général. Une étude de Ch. Huit, *Les Épistolographes grecs*, parue dans la *Revue des Études grecques*, 1889, p. 149-163, quoique moins originale, n'est pas non plus sans intérêt. Il est bon aussi, pour se rendre compte des progrès de ces études, de consulter Usener, *Epicurea*, p. xxxvii (cf. von Arnim, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, XI, p. 140); Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce* (trad. Reymond), II, p. 209, n. 1 (sur Platon); von Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, II, p. 391; Blass, *Die attische Beredsamkeit* (2^e éd.), III A, p. 439-455 et III B, p. 375. La polémique de ces deux savants (parue dans l'*Hermes*, 1898, et le *Rhein. Mus.*, 1899) a mis au point certaines questions de méthode. Les travaux sur les Lettres de Platon, et en particulier la septième, ne se comptent plus.

toire philosophique est-il de reconstituer l'œuvre des biographes et surtout de rechercher les sources auxquelles ils ont puisé.

Dans mes études sur les origines de l'histoire pythagoricienne, j'ai remarqué qu'une lettre avait profondément influencé la tradition historique, au point qu'en l'utilisant, certains biographes en avaient tiré une conception assez particulière de la réforme pythagoricienne. J'ai pensé qu'il ne serait pas sans intérêt de souligner par un exemple la signification de la littérature épistolaire en général; par la même occasion, nous pourrions éclairer sur un point donné les origines mêmes de l'histoire pythagoricienne.

Il s'agit d'une lettre de Lysis, un pythagoricien du ^v^e siècle av. J.-C., à Hipparque, un de ses coreligionnaires. Par un phénomène assez rare et qui a échappé à l'attention de tous les critiques, il nous en a été conservé plusieurs versions ¹.

La première est celle que Jamblique rapporte dans sa *Vie de Pythagore*, à la suite d'un long extrait d'Apollonius de Tyane, aux §§ 75-78 (éd. Nauck). Comme cette lettre est appelée dans les intentions du biographe à témoigner de la véracité des renseignements sur la Société pythagoricienne, elle provient évidemment du même auteur que l'exposé qu'elle doit justifier ².

1. Il serait curieux de suivre, à travers la philologie moderne, les variations de fortune qu'a subies cette lettre. Au ^{xviii}^e siècle encore, Barthélemy, dans son *Voyage d'Anacharsis en Grèce*, III, p. 193, n. 1 (éd. Hachette, 1860), la cite sans douter de son authenticité. Ph. Smith, dans le *Diction. of greek and roman Biogr. and Myth.* de W. Smith (1846), II, p. 872, la considère par contre comme apocryphe. Rôth, *Gesch. uns. abend-länd. Philos.*, II, p. 606 et note 917, la traite comme un document authentique et important, qu'il s'efforce de reconstituer en mélangeant les deux versions. Enfin, le grand philologue H. Diels, *Fragm. der Vorsokratiker*, I, p. 30, 29, sans distinguer non plus les deux traditions, n'y voit qu'une publication apocryphe.

2. E. Rohde, *Die Quellen des Jambl. in sein. Biogr. des Pythag.*, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 32 (je renvoie à cet article, *Rhein. Mus.*, XXVI, p. 554 et XXVII, p. 23, pour la question des sources des biographies de Jamblique et de Porphyre) croyait plutôt que cette lettre était un emprunt à la biographie de Nicomaque. Celui-ci compulsait les œuvres d'Hippobotos, un compilateur qui paraît avoir connu la lettre de Lysis, d'après une citation de Diogène Laërce, VIII, 42. Rohde estimait donc que Jamblique tenait probablement ce document d'Hippobotos par l'intermédiaire de Nicomaque. — Diverses raisons nous empêchent de nous rallier à son avis. Nous verrons

Mais l'étude des sources de ce passage nous permet même de remonter plus haut qu'Apollonius. Cet auteur, en effet, emprunte la plupart de ses informations et en tout cas celles qui figurent dans ces pages à Timée, l'historien du iv^e siècle ¹. Reste à voir si notre lettre aussi peut se prévaloir d'une tradition aussi lointaine et aussi honorable.

On peut en effet expliquer diversement sa présence dans l'œuvre d'Apollonius. Ce biographe a pu l'emprunter avec le reste de sa documentation à l'histoire de Timée qui aurait cité ainsi l'une de ses sources. D'autre part les concordances remarquables qu'on peut établir entre ce document et le récit de l'historien pourraient faire croire qu'elle est l'œuvre d'un faussaire mettant à profit les renseignements de Timée. La première hypothèse paraît plus vraisemblable à celui qui connaît les sources et la méthode de travail d'Apollonius ; mais ce n'est là qu'une présomption et il convient de la mettre à l'épreuve.

Bien que certaines comparaisons montrent clairement que Timée s'est inspiré de la lettre ou qu'un faussaire a utilisé son Histoire, il s'en faut que les passages parallèles soient identiques. Les renseignements que nous donne la lettre sont voilés et peu précis. L'information de Timée paraît au contraire claire, exacte et systématique. Nous ne retrouvons pas dans le document les détails de l'Histoire, ce qui serait arrivé si un faussaire l'eût utilisée pour composer la lettre. Par contre, les renseignements de Timée, comparés aux vagues allusions de Lysis, en paraissent être des conclusions forcées et trahissent le travail de systématique.

d'abord que le passage en question de Diogène se rapporte à une version différente de la lettre. D'autre part, si l'on compare les renseignements qu'Apollonius nous donne dans les paragraphes précédents avec le contenu de cette lettre, on trouvera qu'il ne fait que citer ses sources en produisant ce document. Cette lettre semble, par ses allusions, prouver l'existence dans la Société pythagoricienne : 1^o d'un noviciat (Jambl., *V. P.*, § 76 = Apollonius, *ibid.*, 72) ; 2^o d'une excommunication spirituelle (73 : τέθωαααα = Apollonius, 73) ; 3^o d'un système de purification des passions (76-78 = Apol. 68) ; elle atteste aussi la vénération extraordinaire des disciples pour Pythagore (76 : ὁ θαυμάσιος ἀνὴρ = Apollonius, 233).

1. Comparez avec Diogène Laërce, VIII, 40-41 où Timée est cité. Je renvoie aussi à mon article sur un *Nouveau fragment de Timée*, paru dans la *Revue de l'instr. publ. en Belg.*, 1909, p. 93.

sation d'un historien¹. C'est donc évidemment Timée qui s'est inspiré de la lettre pour en tirer toute une conception spéciale de la Réforme pythagoricienne et représenter la Société avec son organisation de confrérie et son enthousiasme religieux. La version de la lettre conservée par Jamblique, que nous désignerons dorénavant sous le nom de *tradition A*, peut donc se prévaloir de l'autorité d'un des grands historiens du iv^e siècle.

Certains manuscrits, dont Hercher a publié le texte dans sa collection des *Epistolographi graeci*², nous présentent une autre version que nous pourrions appeler *tradition B*. Sans doute, dans l'Antiquité même, elle a été extraite, pour être recopiée séparément, de l'un de ces Recueils de Lettres qui abondaient chez les Anciens, probablement d'un Recueil de Lettres pythagoriciennes comme devaient en connaître les auteurs de Diogène Laërce³.

Il s'agit bien de la même lettre de Lysis, mais on remarque entre les deux versions de notables divergences. La *tradition B* se distingue de *A* à la fois par le texte, qui offre de nombreuses variantes, et par le plan, qui présente les idées dans un ordre un peu différent; enfin, deux passages nouveaux y servent l'un d'introduction, l'autre de conclusion.

Ces constatations ne permettent pas de douter des rapports des deux versions et elles prouvent que l'une des deux est le produit d'un remaniement. Peut-on hésiter dans son choix? La version *A* a sur l'autre l'avantage incontestable d'une tradition antique; *B* au contraire pourrait difficilement et dans l'hypothèse la plus favorable, remonter aussi haut; en tout cas, nous n'en avons aucune preuve. On ne peut supposer, d'ailleurs, que Timée ait voulu publier une édition nouvelle de la *tradition B* en bou-

1. C'est ainsi que d'un passage de la lettre (73 : τῆθνxxzς) Timée paraît avoir tiré la légende de l'excommunication spirituelle (Jamblique, V. P., 73). De la répétition de certains mots (τῆννς pour désigner Pythagore) il conclut à une coutume pythagoricienne (*ibid.*, 253). Enfin, comme la lettre semble attester l'existence d'un noviciat dans la Société, Timée en a conçu tous les détails d'une organisation systématique (Jamblique, V. P., 72). Et ainsi de suite.

2. Paris, Didot, 1873; p. 601 sq. Cf. les notes critiques de cette édition.

3. Non seulement ils ont connaissance de la lettre de Lysis (VIII, 42), mais d'une correspondance de Télauçès (VIII, 53 et 74), d'Archytas (VIII, 80) et peut-être de Théano (VIII, 43), cf. Hercher, *op. cit.*, p. 600.

leversant l'économie du plan et en y faisant des coupures. Un tel procédé est incompatible avec le caractère d'un historien consciencieux et, de plus, persuadé de l'authenticité de la lettre de Lysis. La *tradition B* n'est donc qu'une refonte de *A* postérieure à Timée.

Diogène Laërce qui a conservé un fragment peu étendu de notre lettre ¹ paraît avoir connu la *tradition B* dans un texte un peu différent. La formule finale de ce fragment (καὶ ταῦτα γυνά) pourrait n'être, il est vrai, qu'un résumé de la phrase correspondante de *B*; celle-ci était nécessaire pour l'intelligence du contexte, mais un biographe qui ne s'intéressait pas à la suite du discours (on n'y parle plus de Damo) a pu songer à l'abrégé en quelques mots. D'autre part la suscription est un peu différente, puisqu'elle porte : « à Hippase ² ». Sommes-nous en présence d'un nouveau remaniement de la lettre? Devons-nous plutôt attribuer ce changement à un compilateur persuadé que cette correspondance s'adresserait avec plus de raison au pythagoricien Hippase, plus illustre qu'Hipparque ³? Il serait téméraire de se prononcer.

Il nous faut maintenant reprendre successivement les deux ⁴ versions de la lettre pour en déterminer la valeur et en rechercher les origines.

1. VIII, 42 (éd. Cobet).

2. Diels, *Fragmente der Vorsokr.*, I, p. 29, 6.

3. Il passait d'ailleurs pour avoir manqué comme Hipparque au précepte pythagoricien du secret. Cf. Jamblique, *V. P.*, 88. H. Diels, qui ne distingue pas les deux versions, voudrait croire que la tradition a confondu le nom d'Hipparque avec celui d'Hippase. Cette confusion a pu se faire, mais postérieurement à Timée. D'autre part, E. Rohde (*Rhein Mus.*, 1879, p. 262), estime qu'Hipparque et Archippe, un autre pythagoricien du même temps (Jamblique, *V. P.*, 250), sont un seul et même personnage. Cette hypothèse est contraire à la tradition historique.

4. D'autres auteurs encore que Jamblique et Diogène nous ont conservé des restes de cette lettre. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 57 (Stählin) en cite un fragment dans une forme non dialectale; mais il est impossible de distinguer quelle tradition il a connue. Synésius (*Epist. ad Herc.*, 143, éd. Hercher, *Epist. graeci*, p. 727) en rapporte aussi les premiers mots. Enfin, nous en trouvons encore quelques lignes, à propos du secret philosophique des Pythagoriciens, dans Nicéphore Gregoras, *Hist. byz.*, VIII, 7, p. 322.

TRADITION A.

Le sujet. — Lysis annonce lui-même dès les premiers mots le motif de sa lettre : il a appris que son correspondant, au mépris des instructions de Pythagore, enseigne publiquement la philosophie, sans se soucier de choisir ses élèves et de les munir d'abord d'une préparation morale. Lysis s'indigne et menace le coupable d'une sorte d'excommunication. Mais prenant immédiatement le ton de la persuasion, il va s'appliquer à convertir Hipparque. Pour cela, il expose la théorie de Pythagore sur l'enseignement de la philosophie : le jeune disciple ne devient digne de recevoir ses leçons et apte à les comprendre et à les aimer que s'il apporte un cœur pur de toute passion. Lysis oppose à ces idées le système des autres philosophes de l'époque qui dédaignent la culture morale et s'adressent aux premiers venus. Pythagore, au contraire, estimait nécessaire de donner à ses élèves une préparation morale, de les purger des désirs sensuels qui empêchent l'intelligence de s'affiner et de s'élever à la compréhension des sciences et de la philosophie. C'est à bon droit qu'il défendait ces idées, prétend Lysis, qui termine sa lettre en signalant tous les méfaits des passions et en imposant au disciple qui aspire à la philosophie, le devoir de les combattre sans merci.

Tel est, dans ses grandes lignes, le contenu de cette lettre, dont le sujet paraîtra fort curieux.

Les correspondants. — La tradition historique nous a conservé peu de renseignements sur les deux correspondants. A vrai dire, la personnalité d'Hipparque nous est complètement inconnue, à part ce que cette lettre nous en révèle. Clément d'Alexandrie cependant lui consacre une brève notice dans les *Stromates*¹ : il assure qu'il fut considéré comme mort, c'est-à-dire excommunié par les Pythagoriciens pour avoir révélé les doctrines secrètes de leur École. Mais ce n'est là sans doute qu'une conclusion tirée d'un passage de la lettre à laquelle Clément, précisément en cet endroit, vient d'emprunter quelques lignes.

D'autre part, Stobée nous a conservé un fragment d'un *περί*

1. Ed. Stählin, V, 57.

εὐθυμίας qu'il attribue au pythagoricien Hipparque ¹. Nul doute qu'il ne s'agisse ici d'un de ces ouvrages apocryphes dont les fragments pullulent dans le Recueil de Stobée. Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est que certain développement de cet ouvrage d'Hipparque concordait singulièrement avec un passage de la lettre de Lysis ².

Les termes vagues par lesquels Timée nous présente Hipparque ³ semblent d'ailleurs indiquer qu'il n'avait lui-même sur sa personne d'autres renseignements que ceux de cette correspondance.

Par contre, la personne de Lysis nous est plus familière. Une note d'Aristoxène résume ainsi brièvement sa vie ⁴. Il échappa à la catastrophe qui anéantit une partie de la Société pythagoricienne de Crotone vers le milieu du v^e siècle. Réfugié à Thèbes, il accepta l'hospitalité de la famille d'Épaminondas et il vécut dans la plus grande intimité avec le héros de l'indépendance thébaine.

La chronologie de ces événements dépend complètement de celle de la vie d'Épaminondas, qui par malheur n'est qu'imparfaitement connue dans ses détails ⁵. Malgré ces incertitudes, il semble que Lysis dut quitter la Grande-Grèce dans sa jeunesse, vers 440, et qu'il mourut à Thèbes dans le premier quart du iv^e siècle.

Une note philologique de Diogène Laërce ⁶ prouve qu'il croyait reconnaître en lui l'auteur réel d'un ouvrage qui courait sous le nom de Pythagore. Il est impossible de contrôler cette assertion émise sur l'origine d'un ouvrage apocryphe et elle n'a pour nous que la valeur d'une vague conjecture ⁷.

1. *Florileg.*, 108, 81 (Meineke, IV, 46). Publié par H. Diels, *Vorsokrat.*, I², p. 449.

2. *Ibid.*, p. 46, lignes 20-30. — Jamblique, *V. P.*, 78.

3. Jambl., *V. P.*, 73; Ἰππάρχῳ τῷ ἐπιπλήτῳ.

4. Dans Jamblique, *V. P.*, 230.

5. Cf. Swoboda, art. *Epaminondas*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*.

6. VIII, 7.

7. Dans la note de sa *Vie de Pythagore*, § 57 (οἱ τ'ἐκφυγόντες Λύσις τε καὶ Ἀρχιππος καὶ ὅσοι ἀποδημόντες ἐτύγγανον, ὅλῃα διέσωσαν ζώοντα τῆς φιλοσοφίας), Porphyre, en ce qui concerne Lysis, fait sans doute allusion au document qui nous occupe.

D'autre part, Athénagore ¹ nous a conservé une théorie de Lysis qui nous reporte à cette arithmétique symbolique si chère aux auteurs des apocryphes pythagoriciens.

Ces conjectures philologiques et ces fragments d'apocryphes ne nous apprennent donc rien de sûr sur la personnalité de Lysis. Celle-ci nous apparaît au contraire sous un autre jour dans les brèves notices historiques qu'on lui a consacrées. La tradition, qui sait pourtant nous conter des détails sur sa liaison avec Épaminondas ², ignore qu'il se soit voué à un enseignement public de la philosophie. Elle nous le montre au contraire vivant, tranquille et obscur, dans l'intimité d'un petit nombre d'amis. Aristoxène, qui n'était pas si éloigné de son temps et qui était instruit de la tradition pythagoricienne, est muet sur l'activité philosophique de Lysis. L'information si complète de Timée n'en a non plus rien retrouvé; sinon il lui eût dénié la paternité d'une lettre dont l'auteur affirme des sentiments hostiles à toute publication.

Pour être d'accord avec la tradition, nous devons donc reporter l'envoi de cette lettre vers la fin du v^e siècle.

Le milieu. — A cette époque, les Sociétés pythagoriciennes qui s'étaient formées dans diverses villes de la Grande-Grèce n'existaient plus. Ces organismes, qui tenaient à la fois du club, de la confrérie et de l'école, s'étaient dissous sous le coup des décisions de divers États ou des agressions des partis hostiles ³. Sans doute, les confréries plus populaires et uniquement religieuses des Acousmatiques ⁴ furent épargnées par ce mouvement anti-pythagorien qui ne visait qu'à abattre l'ambition politique des Sociétés philosophiques. Les membres de ces associations au contraire se virent forcés de se disperser à travers l'Italie, la Sicile et la Grèce. Tandis que la plupart boudaient le public et

1. *Supplic.*, c. 5. Reproduit par Diels, *Vorsokr.*, 12, p. 250.

2. Voyez Cornelius Nepos, *Epaminondas*, et Plutarque, *De gen. Socr.*, 8 et 13.

3. Les récits de ces persécutions sont fort divergents. Comparez, pour ne citer que les principaux, ceux d'Aristoxène (Jamblique, *V. P.*, 248), Timée (*ibid.*, 255) et Dicéarque (Porphyre, *V. P.*, 56).

4. Aristote en atteste l'existence pour le iv^e siècle, encore, dans Jamblique, *V. P.*, 82. Pour l'attribution de ce passage, cf. Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 33.

restaient assez isolés, d'autres entreprirent peut-être de reformer leurs groupes en adoptant le cadre des Écoles philosophiques si florissantes à cette époque. Quoi qu'il en soit, la philosophie et la science pythagoriciennes ne disparurent pas alors et l'École conserva des représentants jusqu'à la fin du iv^e siècle ¹.

Avant cette infortune, l'enseignement était évidemment réservé aux membres de la Société et, sans aucun doute, il leur était dispensé suivant des lois sévères qui réglaient les conditions d'admission et la préparation morale des élèves. Il était naturel qu'une association fermée, qui se proposait un perfectionnement moral si difficile à atteindre, réservât ses enseignements à un petit nombre d'initiés. Après la dispersion, les circonstances changèrent complètement et, par contre-coup, elles ne manquèrent pas de modifier l'attitude de certains Pythagoriciens. Si d'aucuns se tinrent dans l'isolement complet, si d'autres pensèrent à reconstituer les associations dissoutes sous la forme plus modeste d'écoles philosophiques mais de manière toutefois à y diriger l'enseignement d'après les vieilles habitudes, il dut y en avoir qui secouèrent la tyrannie des anciens cadres et abandonnèrent les coutumes de leurs maîtres. S'inspirant de l'exemple des autres savants, ils songèrent à fonder des écoles qui ne fussent pas des confréries. Ils y instituèrent un enseignement plus ouvert au public et moins soucieux de la préparation morale des disciples et ils se hasardèrent même à publier les résultats de leurs recherches. De ce nombre fut Hippase ², que les Pythagoriciens considéraient comme un traître; nous savons que plus tard ils ne pardonnèrent pas non plus à Philolaos ses publications philosophiques ³.

Aux termes de notre lettre, Lysis fut de ceux qui respectèrent les anciennes traditions, tandis qu'Hipparque crut devoir sacrifier aux nécessités de l'époque et moderniser son enseignement. Rien d'anormal dans cette situation, comme nous venons de le

1. Ce sont les Pythagoriciens que connut Aristoxène. Cf. Diogène Laërce, VIII, 46.

2. Ainsi que l'atteste une vieille notice qui doit remonter à Timée dans Jamblique, V. *P.*, 88 et 246. Aristote paraît avoir connu ses ouvrages (*Mét.*, I, 3).

3. Aristoxène, dans Diogène Laërce, VIII, 15. Cf. *ibid.*, III, 9, et VIII, 85.

voir ; elle explique parfaitement l'origine d'une correspondance qu'ont pu échanger deux anciens confrères.

Le fond de la lettre. — Il arrive qu'une simple lecture de certaines lettres suffise pour nous convaincre immédiatement de leur origine apocryphe. Souvent les grands esprits sous le nom desquels elles s'affichent y dévoilent une mentalité de cabotins qui n'ont rien à se dire, mais qui veulent faire étalage de sentiments quelconques ou développer des lieux communs. Il est malaisé de leur découvrir un but déterminé et elles laissent l'impression d'avoir été écrites plutôt pour le public que pour le correspondant auquel elles sont adressées.

Rien de pareil dans notre lettre qui, à ce point de vue, ne prête à aucune critique. Lysis écrit à Hipparque à l'occasion d'un événement important et dans un but précis. Pour un Pythagoricien qui a conservé le respect des formes traditionnelles et la vénération religieuse du fondateur de sa secte, quoi de plus douloureux que la nouvelle de la défection d'un confrère ? Ne va-t-il pas immédiatement tenter de le convertir et, par la même occasion, rappeler les préceptes du Maître de l'oubli où ils sont tombés ?

Le plan de la lettre correspond parfaitement aux intentions de l'auteur et il groupe les diverses idées dans l'ordre le plus rationnel. Après avoir annoncé brièvement le motif de sa lettre, Lysis rappelle le précepte de Pythagore ; il évoque encore le souvenir des années de préparation par lesquelles eux-mêmes durent passer. Suit un parallèle entre ce système d'enseignement et les méthodes des autres philosophes au rang desquels Hipparque est descendu. Enfin, partant de cette comparaison, Lysis cherche à justifier d'une façon méthodique le précepte pythagoricien et à en montrer la profonde signification.

Tel est l'ordre dans lequel se suivent les diverses idées. On ne peut contester leur noblesse non plus que la parfaite économie du plan.

Le dialecte. — On pourrait s'étonner de prime abord qu'une lettre censément envoyée de Thèbes vers la fin du ^v^e siècle soit écrite en dialecte dorien. Mais c'est là précisément une particularité qui permet de lui conserver l'origine à laquelle elle prétend. Le dorien était en effet le dialecte littéraire de l'École pythagoricienne. Non seulement les Pythagoriciens l'employaient dans

leurs écrits, comme l'attestent les fragments de Philolaos, et les débris des ouvrages mathématiques d'Archytas ¹, mais ils s'en servaient dans leurs rapports journaliers et leurs discussions scientifiques. Cette habitude, aussi vivace que les autres traditions de l'École, avait laissé des traces jusque dans le langage des derniers Pythagoriciens de la fin du iv^e siècle, si nous en croyons le rapport d'Aristoxène ². Il est d'autant moins étonnant que nous le retrouvions dans la correspondance de deux Pythagoriciens du v^e siècle.

Le ton. — Un lecteur peu averti pourrait aussi se laisser fâcheusement impressionner par le ton de la lettre où semblent s'accuser le pathos et l'emphase. Mais qu'on y prenne garde. Cette impression qui éveillerait ailleurs une légitime défiance serait fort trompeuse, en cette occasion. Pour se rendre un compte exact de la mentalité des Pythagoriciens, il faut se rappeler qu'ils faisaient partie d'une confrérie considérée comme sacrée et tenue sévèrement à l'écart du profane. Partager cette vie d'initié instituée par le divin prophète qu'était Pythagore, se faire admettre après un long noviciat à recevoir la bienfaisante lumière des sciences et de la philosophie, était regardé comme un privilège extraordinaire. Le mystère qui entourait l'initiation et les préparations ascétiques ont dû laisser leur empreinte sur l'esprit des Pythagoriciens. C'est de là que vient ce profond enthousiasme et cet ardent mysticisme qui se révèlent dans toutes leurs créations, légendes, croyances religieuses ou doctrines scientifiques. Rien d'étonnant donc que le ton de la lettre de Lysis trahisse une violente émotion. Il est naturel qu'il éprouve un vif désir de ramener un confrère au respect des préceptes d'un maître adoré et qu'il proclame avec force sa conviction de l'excellence de ses doctrines. On ne saurait mieux saisir cet état

1. Édités par Blass, *De Archytæ fragmentis mathematicis*, dans les *Mélanges Graux*, p. 579.

2. Ce biographe vivait dans l'intimité des derniers Pythagoriciens (Suidas, s. v. Ἀριστοξένος et Diogène Laërce, VIII, 46). Il nous a conservé quelques mots typiques de leur langue, tels que *πεδερτῶν* (Jamblique, V. P., 197, 231. Diog. Laërce, VIII, 20) *συναρμογά, ἐπικρά* (Jambl., V. P., 114), etc., qui accusent nettement des formes doriennes. La même remarque s'impose pour un fragment poétique très ancien cité par Jamblique, V. P., 150 et 162.

d'esprit qu'en établissant un parallèle avec les choses de notre temps. Plaçons dans une situation analogue un membre d'une congrégation religieuse dissoute et imaginons quelle lettre il écrirait à un ancien confrère qui aurait gravement enfreint la règle de l'Ordre.

La conscience qu'a Lysis de l'importance de son entreprise lui inspire un langage plein de gravité et tout à fait en harmonie avec l'austérité de l'esprit pythagoricien. Il n'est pas jusqu'au caractère extraordinairement imagé de la langue où ne se révèle le goût des Pythagoriciens pour le symbolisme. Les comparaisons et les images abondent dans notre lettre et il y aurait lieu de s'en étonner, si justement nous n'étions instruits de ce curieux penchant de leur esprit par d'abondants exemples empruntés même à leurs essais philosophiques ¹.

Vénération du Maître. — Ce qui retiendra à coup sûr l'attention de ceux qui ont l'habitude de ne considérer en Pythagore que le philosophe, ce sont les termes de religieuse vénération dans lesquels Lysis en parle. Obéissant sans doute à une crainte instinctive et superstitieuse, il hésite plusieurs fois à le nommer et il le désigne par le vague pronom *τῆς* (celui-là) ²; ailleurs, l'expression *ὁ θαυμάσιος ἀνὴρ* nous dévoile plus clairement ses sentiments et à maintes reprises il fait allusion à la science divine qu'il dispensait à ses disciples ³.

Cet enthousiasme pour la personne de leur Maître, tous les Pythagoriciens le partageaient et ils le poussaient même jusqu'à l'adoration. Il est probable d'ailleurs que Pythagore s'est donné pour un être supérieur à l'humanité, pour un de ces prophètes

1. Aristote lui-même avait déjà remarqué cet amour du symbolisme (Porphyre, *V. P.*, 41). Voyez aussi Jamblique, *V. P.*, 93, 114, 231, 256. Ce serait un jeu curieux de relever les comparaisons et les images qui émaillent, par exemple, les fragments de Philolaos.

2. Jamblique, *V. P.*, 75-76. M. W. Schultz, qui explique l'ancien pythagorisme par une symbolique numérique inspirée des Néo-pythagoriciens, mais plus échevelée et plus mystique encore, rend compte de cette prohibition du nom de Pythagore en inventant un symbole numérique selon une méthode déconcertante (article paru dans l'*Archiv für Gesch. der Philos.*, 1908, p. 240). M. Ch. Michel (*Note sur un passage de Jamblique. Melanges Louis Haret*, p. 281-287) a bien montré que cette coutume pythagoricienne devait être un reste d'une superstition atavique.

3. Jamblique, *V. P.*, 75 et 76.

inspirés qu'a suscités le mouvement de rénovation religieuse du ^{vi}^e siècle. A en croire Aristote ¹, nombre de ses disciples avaient foi en lui comme en une apparition d'Apollon et ils révéraient ses doctrines ainsi que les oracles d'une divinité ². Sans doute, ces ardents transports se sont quelque peu refroidis en se perpétuant à travers plusieurs générations ; mais, cette lettre en témoigne, ils ne sont pas complètement éteints au ^v^e siècle.

Morale pythagoricienne. — Pour justifier le système d'enseignement pythagoricien, Lysis entre dans de longues considérations morales et philosophiques. Parmi les idées de cet exposé il en est qui sont plutôt du domaine de la littérature ou de la philosophie populaire et elles ne peuvent donc fournir matière à un examen approfondi. Quelques-unes cependant nous paraissent révéler un état d'âme spécial qu'il s'agit de comparer avec l'esprit pythagoricien. Il faut se garder surtout de vouloir leur reconnaître la rigueur scientifique des définitions ou des catégories telles qu'on les comprenait déjà au ^v^e siècle. Lysis n'entend pas faire un essai sur la morale et la psychologie ; encore moins faut-il attribuer au Pythagoricien des vues scientifiques sur ces matières. La morale des Pythagoriciens, non plus que leur psychologie d'ailleurs, il y a longtemps qu'on l'a remarqué, n'a pas de caractère scientifique. En ces matières, ils n'ont fait que croire à la vérité de dogmes qui ne demandaient aucune démonstration ; souvent même leurs idées sont moins l'expression de théories systématiques que l'écho de leurs sentiments moraux.

Le *leit-motiv* de l'exposé de Lysis, c'est la distinction qu'il établit entre les passions et la partie raisonnante de l'âme ³. L'auteur ne cherche pas à les définir ou à prouver leur existence. Il en sent le combat en lui et cela suffit.

Cette théorie dans laquelle il ne faut chercher aucune rigueur scientifique, représente assez bien les idées pythagoriciennes même antérieures à Lysis. Celles-ci sont fort flottantes dans les

1. Elien, *Var. hist.*, II, 26. Cf. Jamblique, *V. P.*, 31. Ce renseignement est confirmé par Timée (Jamblique, *V. P.* 53, 255 et Diogène Laërce, VIII, 41).

2. Jamblique, *V. P.*, 72.

3. Jamblique, *V. P.*, 77.

détails et peu connues ; mais notre lettre nous en donne à peu près le sens ¹.

Ces distinctions d'une psychologie rudimentaire ne servent d'ailleurs aux Pythagoriciens qu'à justifier les commandements de leur morale ; je veux parler de la lutte ascétique par laquelle ils s'efforcent de mater leurs passions, de leur acharnement à purger leur âme des désirs d'ambition et d'intempérance. Ces lois et ces idées morales sont vraiment la marque distinctive du Pythagorisme ; Aristote et Aristoxène nous en attestent la survivance jusqu'au iv^e siècle ².

Polémique pythagoricienne. — On voudrait pouvoir étudier de plus près les attaques de Lysis contre le système d'enseignement de ceux qu'il appelle les σοφισταί ³, mais ses allusions ne sont pas bien claires. Songe-t-il seulement aux sophistes qui à cette époque remplissaient déjà le monde grec de leur éclatante renommée ? Ou, comme les Pythagoriciens se réservaient le nom de *philosophes* que leur maître avait probablement créé ⁴, devons-nous entendre le mot dans le sens que lui attribue encore Hérodote et joindre aux sophistes toutes les Écoles de philosophie ?

C'est plus probable. On pourrait même distinguer dans cette polémique une attaque plus directe contre Empédocle. Lysis prétend surtout stigmatiser la conduite des philosophes qui se targuent des enseignements de Pythagore et font mille prodiges pour s'attirer des disciples. Vers le milieu du v^e siècle, Empédocle parcourait en thaumaturge et en prophète les pays de Sicile et de Grande-Grèce ; nul n'ignore non plus qu'il doit beaucoup de ses idées morales et religieuses à des influences pythagoriciennes ⁵.

Quoi qu'il en soit, cette polémique fort curieuse s'explique assez bien si on la replace à l'époque de Lysis.

1. Consultez Rohde, *Psyche*, p. 464, note 1 et Ed. Zeller, *Philos. der Gr.*, I a (3^e éd.), p. 447-448.

2. Aristote dans Jamblique, *V. P.*, 85 δεινὸν σοφιστῶν γένος (cf. Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 33). Aristoxène, *ibid.*, 111-114 ; 196 ; 200 ; 202-207 ; 209-213.

3. Jamblique, *V. P.*, 76.

4. D'après Héraclide Pontique, dans Diogène Laërce, *prooem.* 12 et Cicéron, *Tuscul.*, V, 3.

5. Voyez sur le caractère et le genre d'action de ce prophète-philosophe, J. Bidez, *Biographie d'Empédocle*.

Théorie du Secret. — Mais notre lettré touche encore à des questions plus importantes et, par exemple, elle va nous donner des renseignements intéressants sur le *Secret* dans l'École pythagoricienne.

Beaucoup d'auteurs anciens, parmi lesquels nous relevons les noms d'Aristote, de Dicéarque, d'Aristoxène et de Timée, nous apprennent que les Pythagoriciens ne permettaient pas la divulgation de leurs doctrines au profane ¹. La plupart de nos autorités attestent que ce secret enveloppait l'ensemble des doctrines de l'École, y compris les théories purement scientifiques ².

La question de l'origine et de l'objet même de cette défense a beaucoup intrigué les érudits modernes. Dans des temps où on ne connaissait guère encore que le Pythagorisme politique, on a pu songer, comme Meiners ³, à ne voir dans les doctrines ainsi gardées que des secrets politiques. Mais passons sur cette hypothèse fantaisiste. Zeller ⁴, après Ritter, ne conçoit pas que ce secret puisse concerner des questions philosophiques ou scientifiques. Il ne s'explique pas non plus qu'on ait senti le besoin de défendre la divulgation de ces doctrines. Par suite de l'organisation même de l'École et en un temps où les rapports scientifiques étaient si restreints, l'enseignement devait être naturellement réservé aux membres de la *Société*. Il estime qu'on n'a pu songer à tenir secrets que les rites religieux spéciaux au Pythagorisme.

Mais ces rites religieux, peut-on faire remarquer, sont beaucoup moins nombreux qu'on ne se l'imagine. En tout cas, ils ne constituent pas des doctrines ; or c'est bien sur des théories que portait le secret, au témoignage des historiens anciens. D'aucuns nous attestent même que les doctrines mathématiques n'en étaient pas moins l'objet que la religion et la philosophie. C'est ce qu'a bien reconnu Paul Tannery, dans une étude sur le secret dans l'École pythagoricienne ⁵, mais l'hypothèse qu'il a émise

1. Aristote, dans Jamblique, *V. P.*, 31. Dicéarque, dans Porphyre, *V. P.*, 19, Aristoxène, dans Diogène Laërce, VIII, 15. Timée dans Jamblique, *V. P.*, 256.

2. Sinon, la légende de la trahison d'Ilippase (Jambl., *V. P.*, 88 et 246) n'aurait pas de signification.

3. *Histoire des sciences dans la Grèce*, trad. Laveaux, II, p. 216.

4. *Philos. der Gr.*, I a (5^e éd.), p. 324, n. 1 et p. 329 ss.

5. *Archiv für Gesch. der Philos.*, I, p. 28.

sur son origine n'a satisfait personne, si bien qu'il est inutile de revenir sur la réfutation qu'en a faite Zeller ¹.

Comme on le voit, le problème est loin d'être résolu, mais l'étude de cette lettre y ajoutera quelques données nouvelles. En permettant de mieux poser la question, elle nous suggérera peut-être une réponse satisfaisante.

La défense de divulguer les doctrines pythagoriciennes semble avoir eu moins de raison d'être, tant qu'il n'y eut pas d'autre *Société* que celle de Crotone. Elle commença à prendre une signification quand de nouvelles Écoles pythagoriciennes se fondèrent dans diverses villes et surtout quand les associations se trouvèrent dissoutes et leurs membres dispersés à travers toute la Grèce. Le précepte du secret concerne d'ailleurs des choses assez différentes. D'une part, on pensait par là refuser au profane la connaissance de certaines doctrines accessibles au grand public ; c'est la signification de cette défense à une époque très ancienne. Dans des temps plus modernes, lorsque les Pythagoriciens commencèrent à entretenir des rapports avec les autres sociétés philosophiques et surtout quand l'organisation des Sociétés eut été bouleversée, on voulut par ce règlement défendre toute communication philosophique ou scientifique avec des étrangers.

Mais cette défense nous étonne parce qu'on n'en voit nulle trace dans les autres écoles philosophiques et qu'on en cherche en vain la raison d'être chez les Pythagoriciens. C'est ici que la lettre de Lysis va nous être d'un grand secours.

Si la Société pythagoricienne seule reconnaît une telle loi, c'est qu'elle est d'une nature différente des autres Écoles. Elle est autre chose qu'une École, elle est une Confrérie. Elle n'a pas été fondée comme les autres dans un but de culture scientifique, mais surtout en vue d'un perfectionnement moral et tous les autres buts de la Société — politique, religieux et philosophique, — sont subordonnés à celui-là, à l'origine du moins.

D'autre part, les Pythagoriciens envisagent la science et la philosophie d'une façon toute différente des autres philosophes. Ils les regardent comme un bien sacré et divin que leur maître leur a confié par sa Révélation ². La contemplation scientifique

1. *Philos. der Griechen*, I a, p. 330, note 2.

2. Cf. Aristote, dans Jamblique, *V. P.*, 82 sq.

qu'ils ont dès l'abord désignée sous le nom de φιλοσοφία, procure la béatitude parfaite à l'âme du savant ¹. Tout le monde ne peut participer à cet heureux privilège ; il faut naturellement, pour en être digne, se purifier de toute faute morale. D'ailleurs les Pythagoriciens ne conçoivent pas qu'on puisse comprendre et aimer les sciences si l'on ne s'est purgé auparavant de tout désir sensuel. Aussi l'accès de la *Société* était-il subordonné à un sévère examen d'entrée qui portait sur la moralité du candidat ; le souvenir de cette coutume et peut-être la coutume elle-même se sont conservés jusqu'au iv^e siècle. Aristoxène nous l'atteste ². Cette précaution ne paraissait pas suffisante ; le candidat ne pouvait apporter qu'une nature honnête et de bonnes intentions. Il fallait le perfectionner davantage, le former à l'observance de la Règle par une sévère éducation, le purifier par des pratiques ascétiques et même par la musique ³. C'est seulement quand il avait reçu cette préparation morale que le disciple était initié aux beautés de la contemplation scientifique (φιλοσοφία) et aux autres révélations.

A l'origine cette coutume faisait loi ; peut-être même avait-on jugé nécessaire d'en faire l'objet d'un précepte. Il est certain, en tout cas, que, plus tard lorsque l'occasion se présenta de s'en écarter, la tradition fut interprétée comme le résultat d'un règlement de la *Société*.

Telle est l'explication du secret pythagoricien que la lettre de Lysis nous laisse entrevoir. Comme nous l'avons vu, elle est parfaitement d'accord avec la conception de la science et les dées morales des Pythagoriciens ; mieux que toute autre, elle me paraît rendre compte de la nature et de l'origine de cette coutume.

Organisation de la Société. — Nous venons d'effleurer en passant un point non moins obscur de l'histoire pythagoricienne : il s'agit de l'organisation de la *Société*.

Timée établissait une distinction bien nette entre les *ésoté-*

1. Héraclide Pontique, dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 130, fin et Cicéron, *Tuscul.*, V, 3.

2. Jamblique, *V. P.*, 248.

3. Pythagore lui-même d'après Aristoxène (Jambl., *V. P.*, 110-114) réservait le nom de Κἄθαρσις à ce genre de purification par la musique, curieuse pratique où la magie se mêle à la médecine.

riques ou disciples parfaits et les *exotériques* ou novices ¹. Les renseignements que nous donne la lettre de Lysis sont moins catégoriques : nous pouvons en conclure seulement que les jeunes disciples n'étaient admis à l'initiation philosophique qu'après une longue préparation.

Sans doute l'organisation de la *Société* telle que nous la décrit Timée, probablement d'après cette lettre, a des cadres trop rigoureux et une allure trop militaire pour correspondre exactement à la réalité. Les noms mêmes par lesquels il désigne les deux classes de disciples ne doivent pas appartenir à la tradition pythagoricienne ; ce sont des étiquettes comme en aime l'esprit méthodique de l'historien. Cela n'infirme nullement la valeur des renseignements de notre lettre. Nous avons vu que l'institution est conforme aux mœurs et aux conceptions pythagoriciennes. De même qu'en notre langage moderne, nous l'appellerons un noviciat, aussi Timée avait jugé pratique de désigner ces jeunes disciples sous le nom d'*exotériques*.

Nous avons étudié dans ses plus petits détails le contenu de notre lettre et nous n'avons négligé aucun moyen d'investigation qui permît de mettre en lumière la qualité de ce document. Cet examen ne fournit aucun indice qui fasse suspecter son authenticité. Aucun des renseignements qu'elle nous donne n'est controuvé par la tradition historique. Il est surtout bien remarquable qu'on ne puisse relever aucune trace d'une influence platonicienne dans les exposés psychologiques. De telles infiltrations n'eussent pas manqué de se produire, semble-t-il, si nous avions affaire à un document apocryphe du milieu du iv^e siècle. La lettre de Lysis ne contredit en rien notre connaissance du Pythagorisme de cette époque et l'envoi d'une telle missive s'accommode parfaitement de la situation et de la personnalité des deux correspondants.

Authenticité du document. — Il resterait à expliquer la publication de cette lettre. Sur ce sujet, on peut hasarder plusieurs hypothèses. On pourrait la rapporter au cercle d'amis et d'admirateurs au milieu desquels Lysis avait passé sa vie à Thèbes. A leurs yeux cette lettre devait révéler la rare fidélité et les vertus cachées d'un Pythagoricien qui, à l'éclat d'une carrière glorieuse

1. Jamblique, V, P., 72. Cf. Diogène Laërce, VIII, 40.

aux yeux du « monde », mais réprouvée par sa conscience, avait préféré une retraite obscure et respectueuse des ordres de son maître.

On pourrait imaginer aussi que Lysis lui-même l'aurait publiée ou répandue au moins dans les milieux pythagoriciens. Par cet écrit d'une forme un peu spéciale, il aurait voulu ramener d'autres égarés, prévenir de nouvelles défections ou en tout cas raviver dans le cœur de ses coreligionnaires, les sentiments de vénération pour les anciennes traditions.

Cependant tous ces calculs ne reposent que sur des conjectures. Le seul appui de l'attribution traditionnelle, c'est l'autorité de l'historien Timée. Né une trentaine d'années après la mort de Lysis, il n'est donc pas bien éloigné de son époque. De plus, son activité historique se place au commencement de la période alexandrine, et c'est surtout dans le courant de cette période que se sont créés et répandus la plupart des apocryphes pythagoriciens.

Pourtant, il serait imprudent de reconnaître une autorité incontestable à ses affirmations. Il est probable que dans ses recherches sur le Pythagorisme, Timée a rencontré la lettre de Lysis dans un recueil quelconque de documents pythagoriciens ¹. Comme il n'y trouvait, non plus que nous, rien qui en fit suspecter l'authenticité, il l'aura classé parmi ses sources en lui conservant l'attribution traditionnelle. Ce témoignage ne suffit donc pas pour emporter les doutes et il faut envisager l'hypothèse où la lettre de Lysis ne serait qu'un apocryphe.

On ne peut penser à un exercice d'école qui aurait fait fortune ; car il est invraisemblable que la littérature épistolaire servît déjà de thème à cette époque aux essais de rhétorique. L'hypothèse la plus plausible, au cas où on se refuserait à en faire un document authentique, serait de la considérer comme une publication tendancieuse émanée d'un cercle pythagoricien du iv^e siècle. Un pythagoricien traditionnaliste et xénophobe, ému de la liberté des rapports que ses coreligionnaires entretenaient avec le profane et voulant, par la diffusion de cet écrit, les rappeler au respect des anciennes coutumes, peut avoir songé à couvrir son œuvre

1. C'est de là aussi sans doute qu'il tenait l'*ἱερὸς λόγος* dont il nous a conservé des fragments.

d'un nom qui faisait autorité comme celui de Lysis. On trouverait sans peine dans la littérature chrétienne des premiers siècles des exemples de publications analogues.

Nous voilà donc revenus, pour finir, — et en vérité, nous ne pouvions mieux faire, — à la position de Timée qui découvrait une lettre de Lysis parmi ses documents pythagoriciens. La question d'authenticité proprement dite a, somme toute, peu d'importance en regard du problème de l'origine. Lysis nous est peu connu et si l'on cherchait à s'instruire sur ses qualités d'écrivain ou même sur sa personnalité, cette lettre n'offrirait qu'un mince intérêt. Le résultat le plus important de notre étude c'est que nous avons découvert un document pythagoricien du iv^e siècle et signalé sa valeur historique.

La lettre de Lysis reflète l'état des esprits à une certaine époque de l'évolution du Pythagorisme et elle se range ainsi parmi les meilleures sources directes de l'histoire pythagoricienne. D'un autre côté, nous commençons à mieux connaître les documents où l'historiographie du iv^e siècle allait puiser son information ; c'est un grand avantage pour nos études sur la tradition historique. Nous savons comment Timée s'est inspiré, — un peu trop librement d'ailleurs, — de la lettre de Lysis. Par son intermédiaire l'influence de ce document s'est répercutée à travers toute l'histoire pythagoricienne, peut-on dire, puisqu'elle atteint Nicomaque, Justin, Lucien, Porphyre, Diogène Laërce, Jamblique et d'autres encore. Du reste, la lettre de Timée ne sortit pas indemne des manipulations des érudits alexandrins ; il reste à examiner les altérations qu'on lui fit subir.

TRADITION B.

Nous avons vu qu'à une époque encore inconnue la version timéenne de la lettre de Lysis fut remaniée. Je laisse de côté les variantes nombreuses du texte parce qu'on pourrait soutenir à la rigueur qu'elles proviennent des hasards de la tradition manuscrite. Mais le plan lui-même a été légèrement modifié. Dans la première version, Lysis commençait par rappeler la fâcheuse nouvelle qui lui arrivait ; il en prenait motif pour reprocher à Hipparque son infidélité et tenter sa conversion.

Le nouvel éditeur, qui paraît avoir été un peu gêné par des

scrupules scientifiques, a rejeté à la fin tout le commencement de cette lettre, en modifiant d'ailleurs l'ordre des phrases et en y faisant une importante addition. C'est dans ce passage de la *version B* que Lysis parle de la transmission des écrits de Pythagore. Il s'agit de certains $\epsilon\pi\omicron\mu\nu\eta\mu\alpha\tau\alpha$ remis par le philosophe entre les mains de Damo sa fille, puis confiés plus tard à sa petite-fille, Bitala ¹. Lysis loue la fidélité avec laquelle ces deux femmes gardèrent le dépôt précieux.

Comme l'auteur du remaniement à cause de ces changements manquait d'entrée en matière, il comprit que le long développement du corps de la lettre restait inexpliqué et il conçut la pensée de refaire quelques mots d'introduction. Lysis y manifeste son étonnement de ce que la *Société* se soit dissoute après la mort de Pythagore et il exprime sa volonté de rappeler les préceptes du Maître.

Il est manifeste que le remaniement avait comme but principal l'introduction du passage relatif aux écrits de Pythagore. Quant à déterminer l'époque à laquelle il fut exécuté, c'est chose plus malaisée ; il était connu, en tout cas, peut-être sous une forme un peu différente, de certains auteurs de Diogène Laërce, sans doute déjà dès le 1^{er} siècle avant J.-C.

M. Diels ² a émis une hypothèse intéressante sur l'origine de la lettre de Lysis. D'après lui, cette correspondance devait servir d'introduction à un $\epsilon\epsilon\rho\delta\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en dorien dont Jamblique nous a conservé des fragments. C'était en effet une coutume des faussaires de donner comme préface aux ouvrages apocryphes de leur fabrication une lettre d'un personnage connu qui faisait allusion à ces ouvrages. Or, un passage de la lettre de Lysis fait précisément allusion aux $\epsilon\pi\omicron\mu\nu\eta\mu\alpha\tau\alpha$ de Pythagore pour en signaler la transmission secrète et ininterrompue.

M. Diels attire d'autre part l'attention sur une note de Diogène Laërce (VIII, 7) qui tendrait à reconnaître en Lysis l'auteur d'un livre attribué à Pythagore : ce livre pourrait être l' $\epsilon\epsilon\rho\delta\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ auquel la lettre faisait allusion. Mais par quelle amère

1. La tradition varie sur la forme de ce nom : la lettre de Lysis paraît avoir connu la forme $\beta\iota\tau\alpha\lambda\alpha$ (F P R dans Hercher, notes critiques ; $\beta\iota\sigma\tau\alpha\lambda\acute{\iota}\alpha$, N) tandis que Jamblique (V. P., 146) lisait $\beta\iota\tau\alpha\lambda\eta$, que je préfère pour des raisons d'étymologie.

2. *Archiv für Gesch. der Philos.*, III (1890), p. 451, n. 1.

ironie aurait-on attribué à Lysis un livre joint à une lettre où il protestait avec véhémence contre toute publication philosophique? Enfin, à en croire une tradition rapportée par Jamblique (V. P., 146), certains Pythagoriciens illustres assuraient que l'ἱερὸς λόγος fut composé par Télaugès d'après les ὑπομνήματα de son père, conservés par Damo et Bitala. Il semble de prime abord que Jamblique fasse allusion à Lysis; mais, à y regarder de près, on voit qu'il songeait à d'autres témoignages, puisque Lysis ne dit mot de Télaugès et de son ouvrage.

Il est probable que la Lettre de Lysis a servi d'introduction, avec d'autres documents épistolaires à l'ἱερὸς λόγος dorien : la note de Jamblique qui les rapproche permet de le conjecturer. Mais ce n'est pas dans ce but que la lettre a été remaniée. La tradition B est déjà connue en effet des auteurs de la Biographie de Diogène Laërce, c'est-à-dire que, d'après mon estimation, elle date au moins du 1^{er} siècle avant notre ère. L'ἱερὸς λόγος au contraire, qui ne figure d'ailleurs pas dans les listes d'ouvrages pythagoriciens de Diogène, ne peut remonter plus haut que le premier siècle de notre ère (cf. *infra*). En outre, si le second éditeur a pris la peine de remanier la lettre pour y introduire la mention des ὑπομνήματα de Pythagore, c'est apparemment qu'il voulait faire servir la lettre à une publication de ces ὑπομνήματα.

Sur ce sujet, la légende qui attribuait à Philolaos la publication d'ouvrages pythagoriciens pourrait fournir des indications. Parmi les formes diverses sous lesquelles elle s'est conservée, c'est la version de Jamblique ¹ qu'il faudrait consulter.

L'auteur croit qu'il existait dans l'École pythagoricienne des ouvrages secrètement conservés, qui restèrent inconnus jusqu'à l'époque de Philolaos. Celui-ci profita de sa parenté avec des Pythagoriciens pour s'en faire donner communication; puis, comme il était tombé dans la misère, il vendit à Dion de Syracuse les trois livres qui sont connus de tous.

Nous savons qu'au second ou au premier siècle avant notre ère un faussaire publia sous ces titres : παιδευτικόν, πολιτικόν,

1. Vit. Pyth., 499. Cf. Diogène, VIII, 45; Aulu-Gelle, III, 47 et Tzetzés, Chil., X, 797. Autres formes, dans Diogène Laërce, III, 9 (Satyrus), VIII, 85 (Hermippe).

επιστόν, trois traités qu'il attribuait à Pythagore ¹. M. Diels qui a étudié l'histoire de ces apocryphes met en rapport cette publication avec la légende de Philolaos ². Le faussaire comptait sans doute faire passer ses livres pour ceux qu'avait divulgués Philolaos et par cette confusion assurer le succès de son œuvre. Qui ne voit, d'autre part, les concordances de cette légende avec la seconde version de la lettre de Lysis? Toutes deux font allusion à la transmission secrète des *ὑπομνήματα* dans la parenté de Pythagore. Lysis loue le courage de Damo qui, devenue pauvre, les conserva fidèlement et en refusa beaucoup d'argent. Il oppose la belle conduite d'une femme au manque de conscience des hommes qui ne savent se conformer au précepte de leur Maître. J'y vois une réplique et peut-être une allusion au détail correspondant de la légende : elle racontait que Philolaos, poussé par la misère, avait vendu les livres à Dion de Syracuse.

On pourrait donc supposer avec vraisemblance que l'auteur des trois traités apocryphes a remanié la lettre de Lysis pour la faire servir de préface à cet ouvrage. Il est possible d'ailleurs qu'il y ait joint d'autres lettres (de Dion à Platon, par exemple) pour compléter son introduction et donner plus de créance à sa publication.

Quoi qu'il en soit, il est assez curieux de suivre le sort de ce document à travers la littérature alexandrine. Cette rapide étude dévoile aussi le sans-gêne et le manque de conscience scientifique avec lequel certains Alexandrins ont traité les monuments de la littérature. C'est un enseignement dont nous nous souviendrons dans nos rapports avec eux.

1. Diogène Laërce, VIII, 6.

2. *Archiv für Gesch. der Philos.*, III, p. 461.

III

L'EXÉGÈSE PYTHAGORICIENNE
DES POÈMES HOMÉRIQUES

L'EXÉGÈSE PYTHAGORICIENNE

DES POÈMES HOMÉRIQUES

Très tôt l'âme chagrine des philosophes s'indigna des libertés grandes qu'Homère prenait, à son avis, avec la religion et la morale. L'austère gravité qu'on affichait volontiers dans les écoles philosophiques du ^{vi}^e siècle s'accommodait mal des aimables fictions où se joue l'imagination d'un poète encore innocent. Le sombre et fougueux Héraclite déclarait qu'il méritait d'être souffleté et chassé des concours¹. N'allait-il pas jusqu'à chercher dans des vers charmants des contradictions avec les données de la science de son temps et particulièrement avec ses théories obscures² !.

Xénophane, de son côté, se scandalisait des histoires mythologiques qui attribuaient aux dieux les pires infamies et il confondait les noms d'Homère et d'Hésiode dans une commune réprobation³.

Naturellement, le plus vénérable de ces esprits moroses et le plus enclin à un pessimisme maladif, Pythagore, ne leur ménageait pas non plus ses anathèmes. Il nous en est resté un écho dans la vieille légende de la « Descente de Pythagore aux Enfers », qui prit corps très tôt, peut-être déjà de son temps et qui nous est connue par divers auteurs du ^{iv}^e siècle⁴. Pythagore

1. Diogène Laërce, IX, 1.

2. [Aristote], *mor. Eudem.*, VII, 1, 11.

3. Diogène Laërce, II, 46 ; VIII, 48, et le fragment conservé par Sextus Empir., *adv. math.*, IX, 193.

4. Cf. le fragment du poète comique Aristophon dans Diog. Laërce, VIII, 46 ; la parodie d'Hermippe, *ibid.*, VIII, 41 ; Schol. Sophocle, *Electre*, 62 ; Eustathe, *ad Odyss.*, p. 1701, 61 ; Tertullien, *de anima*, 28. Le fragment dont il est question ici nous vient d'Iliéronyme de Rhodes (dans Diog. Laërce, VIII, 21). On peut en rapprocher une doctrine pythagoricienne con-

racontait qu'il avait vu aux Enfers les âmes d'Homère et d'Hésiode affreusement tourmentées en punition des aventures et des sentiments immoraux qu'ils prêtaient aux dieux.

Cependant cette attitude intransigeante s'adoucit avec le temps. Peut-être aussi ces critiques, qui nous paraissent si véhémentes, s'accommodaient-elles d'une certaine indulgence : un philosophe pouvait faire grâce au poète d'un passage scandaleux en considération d'une pensée ingénieuse, d'un vers sentencieux ou d'une concordance avec ses théories scientifiques, — car chaque secte se flattait de retrouver chez le grand ancêtre l'origine et la confirmation de ses doctrines. Quoi qu'il en soit, nous constatons que la Société pythagoricienne du ^{ve} et du ^{iv}^e siècle possédait des Anthologies d'Homère et d'Hésiode ¹, composées pour son usage. Puisqu'on ne pouvait arrêter l'enthousiasme traditionnel qui faisait de leurs poèmes la Bible du temps, du moins devait-on endiguer le courant et veiller, par un choix prudent, à ce que cette littérature ne perdît pas les âmes. Ces lectures choisies (λέξεις ἐξελεγμέναι) étaient destinées dans la pensée des Pythagoriciens à purifier l'âme des passions et à favoriser son relèvement moral ². Bien qu'on manque de renseignements précis sur l'esprit qui avait inspiré ce choix, on peut dire que ces « Lectures » étaient naturellement pieuses et édifiantes.

D'après la légende, Pythagore lui-même, illuminé d'une révélation divine, avait retrouvé dans l'Iliade le héros qu'il avait été autrefois, au cours des pérégrinations de son âme, qu'il tenait d'Hermès. C'était Euphorbe le Phrygien et il se plaisait à chan-

servée dans la légende qui mettait en rapport Phalaris, Pythagore et Abarris (Jambl., *V. P.*, 218) : περί τε τῶν κακῶς λεγομένων ἐν τοῖς μύθοις διηλεγξέε τοὺς λογοποιούς τε καὶ ποιητάς.

1. Jambl., *V. P.*, 111 (=Aristoxène) : χρῆσθαι δὲ καὶ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσιν ἐξελεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς., *ibid.*, 164 : ἐχρῶντο δὲ καὶ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσιν διειλεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς. Porphyre, *V. P.*, 32 (attribution de la même coutume à Pythagore) : τὰς γοῦν διατριβὰς καὶ αὐτὸς ἔωθεν μὲν ἐπὶ τῆς οἰκίας ἐποιεῖτο, ἀρμολόμενος πρὸς λύραν τὴν αὐτοῦ ψυχὴν καὶ ᾄδων παιᾶνας ἀρχαίους τινὰς Θάλητος. Καὶ ἐπῆδε τῶν Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου ὅσα καὶ ἡμ. εἰροῦν τὴν ψυχὴν ἐδοκίμασε.

2. Les idées pythagoriciennes sur le rôle pacificateur de la musique, de la danse et de la poésie sont exposées dans Jamblique, *V. P.*, 64, 110-114 (=Aristoxène) et 164 ; dans Porphyre, *V. P.*, 32-33.

ter, en s'accompagnant de la lyre, les vers somptueux et mélancoliques où Homère décrit la mort du guerrier ¹.

Un autre exemple, plus propre à nous faire comprendre le caractère de ces Anthologies, nous est fourni par une légende de la vie d'Empédocle ², qui, comme une bonne partie de la biographie de ce philosophe, est d'origine pythagoricienne. Empédocle jouait un jour de la lyre chez un certain Anchitus, lorsqu'un jeune homme, pris d'une colère furieuse, fit irruption dans la maison avec l'intention de tuer Anchitus. Empédocle, changeant aussitôt de mode musical, entonna le vers célèbre de l'Odyssée (ε, 221) qui décrit la boisson magique composée par Hélène, ce qui suffit à calmer le bouillant adolescent. L'histoire n'oublie pas d'ajouter qu'il se convertit à la philosophie et qu'il devint un des disciples les plus illustres d'Empédocle.

La remarque du scholiaste d'Homère à ce passage de l'Odyssée est un reste des anciens commentaires pythagoriciens dont la légende d'Empédocle est un autre vestige = νηπενθές] θαμνόνως τὰ ἀνώτατα δύο παρέλαβε, τὸ πένθους καὶ ὀργῆς ἀπαλλάττειν, οἷς καὶ τὰ λοιπὰ ὑποστέλλεται πάθῃ (Q.) Le passage suivant de Jamblique (=Aristoxène) précise la signification de cette note et en prouve l'origine pythagoricienne. V. P., 111: χρησθαι δ' αὐτοῦς καὶ κατὰ τὸν ἄλλον χρόνον τῇ μουσικῇ ἐν ἱατρείᾳ τάξει, καὶ εἶναι τινὰ μέλη πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς πεποιημένα πάθῃ, πρὸς τε ἀθυρίαν καὶ δηγμούς, ἃ δὴ βροθητικώτατα ἐπενερόητο, καὶ πάλιν αὖ ἕτερα πρὸς τε τὰς ὀργὰς καὶ πρὸς τοὺς θυμούς καὶ πρὸς πᾶσαν παραλλαγὴν τῆς ψυχῆς, εἶναι δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ἄλλο γένος μελοποιίας ἐξευρημένον (cf. même texte, § 224).

Avec le temps, l'hostilité contre Homère disparaît des milieux philosophiques, bien que la critique soit encore très intransigente chez Platon. Si vénérable est sa vieillesse, si puissante est la séduction de sa poésie qu'on ne peut admettre qu'il ait péché contre les dieux. Bientôt on voit naître les « Apologies » d'Homère. Les Pythagoriciens eux-mêmes prétendent que les poèmes sur l'histoire de Troie sont très moraux et édifiants : ils montrent

1. Iliade, p. 51 sq. Jamblique, V. P., 63, Porphyre, V. P., 26. Allusion dans les Scholies d'Homère, P. 28 (Townleyana, éd. Maass).

2. Elle est rapportée par Jamblique, V. P., 113, précisément dans le chapitre qui traite du rôle cathartique de la poésie et de la musique. On prête d'ailleurs une aventure semblable à Pythagore, *ibid.*, 112.

en effet, le ravage que peut causer l'incontinence d'un seul homme ; en outre, comme le récit se termine par la prise de Troie, on y voit les dieux châtier le vice et récompensant la vertu, ce qui forme un honnête dénouement ¹.

Il est difficile de nier que ses poèmes renferment des légendes peu édifiantes ; mais, par mille stratagèmes, on veut réconcilier le poète avec la nouvelle conception de la religion, de la morale et même de la science du jour. Les commentateurs inventent dès lors les admirables subtilités de l'herméneutique et de la critique de texte, dont nous usons aujourd'hui encore avec reconnaissance. Sont-elles insuffisantes ? Ils recourent à l'interprétation allégorique, dont les divers systèmes forment le grand arsenal de la science scripturale de l'époque.

Les Pythagoriciens ne dédaignaient pas ces jeux savants où la part de la niaiserie et du mensonge est égale à celle des bonnes intentions et qui transforment des légendes délicieusement humaines en récits stupides, honnêtes et édifiants. Nous en avons un exemple en ce qui concerne l'histoire du héros troyen Pandare.

Au quatrième chant de l'Iliade, après la conclusion de l'armistice entre les deux armées, Zeus ordonne à Athéna d'inciter les Troyens à violer la foi des serments. Empruntant la forme de Laodocus, la déesse s'adresse dans ce but à Pandare et lui conseille de lancer une flèche contre Ménélas. Le guerrier n'hésite pas et, par le fait même, il devient parjure. Au chant suivant, Diomède, attaqué par Pandare, se défend en lui envoyant un trait qui, dirigé par Athéna, lui perce la langue et le tue.

Là-dessus, grande indignation des âmes vertueuses. Pandare aurait donc été puni pour une faute dont il n'était pas responsable et les dieux auraient incité les hommes à se parjurer ! Le sens moral et la logique se révoltaient contre de telles monstruosités. Aussi Platon trouve-t-il cette histoire scandaleuse, et elle paraît avoir compté pour beaucoup dans sa détermination de chasser de sa République des poètes tels qu'Homère ².

Grand embarras aussi dans le clan des « Apologistes ». Les

1. Jambl., *V. P.*, 42, dans un sermon attribué à Pythagore, connu aussi de Justin, *hist.*, XX, 4 : et vitia luxuriae casumque civitatum ea peste perditarum enumerabat (=Timée).

2. *Republ.*, II, p. 379 e.

uns prétendent qu'Athéna n'a pas forcé Pandare à se parjurer, qu'elle l'a seulement tenté, — ce qui est bien permis à une déesse ¹ ; d'autres, que les Troyens avaient mérité cette punition parce qu'ils avaient conclu l'armistice d'une façon assez irrégulière et qu'Alexandre avait déjà menacé un ennemi ². Enfin, en désespoir de cause, on recourait à l'explication allégorique. En ce passage, le nom d'Athéna représentait, dans la pensée du poète, l'esprit même de Pandare et l'invitation de la déesse était simplement l'image de la tentation intérieure à laquelle le héros troyen n'avait pu résister ³. On ajoutait que Pandare était d'ailleurs un être cupide et appartenant à une race de parjures, ce qui rendait son cas peu intéressant.

Les Pythagoriciens, eux aussi, avaient tenté d'éclaircir le mystère et d'excuser le poète. Leur interprétation a été conservée par Olympiodore, dans un passage assez obscur où l'auteur traite des divers systèmes de *αἰθρολογία* morale ⁴. Les Pythagoriciens prétendaient qu'on doit permettre à l'âme humaine une certaine connaissance et un certain usage de la passion ; l'homme doit y toucher, comme pour goûter à un mets, « du bout du doigt ». Ce n'est qu'à cette condition qu'on peut prévenir ou guérir les excès de la passion. Cette théorie reposait sur l'expérience et ils citaient particulièrement le cas de Pandare qui, désirant vivement commettre un parjure, se vit faciliter ce crime par Athéna. Ils estimaient que sans cette interprétation, le passage d'Homère paraissait étrange et immoral ; ils ajoutaient que c'était la raison pour laquelle Pandare était puni, plus tard, par où il avait péché, c'est-à-dire par la langue.

L'explication pythagoricienne ne se confond pas avec celles que nous avons résumées plus haut, mais elle a avec elles certains traits communs : ainsi, la présomption de la culpabilité de Pandare. Dans l'exposé rapide d'Olympiodore, le rapport de cette

1. Proclus, *in Remp.*, I, p. 104 K. Scholie Homer. A, *in Iliad.* Δ, 66.

2. Proclus, *in Remp.*, I, p. 103 K, et Scholie ABL, n° 1, Δ, 66. Cf. *id.* Δ, 88.

3. Proclus, *in Remp.*, I, p. 104 K. Scholie ABL, n° 2, Δ, 66. Eustathe, *in Iliad.*, pp. 447, 33 et 448.

4. *In Plat. Phædon.*, p. 6 ; *ibid.*, p. 35 et p. 143. Cf. Jamblique, V, *P.*, 200-202 sq., 205 sq. et 210, pour ce qui concerne les théories pythagoriciennes sur les passions.

histoire avec la théorie de la *νόσος* est assez obscur d'ailleurs ; car il faut supposer que la déesse permit au héros de se parjurer dans l'intention de le guérir d'un mauvais désir. Or, on ne voit pas comment le malheureux put s'en guérir, puisqu'il ne dut comprendre sa faute que lorsqu'il passa de vie à trépas. On supposait sans doute qu'à cet instant il avait dû en avoir un repentir amer et prendre, un peu tard, de bonnes résolutions.

Un autre exemple d'exégèse pythagoricienne nous est fourni par les mythes de la naissance d'Athéna et d'Héphaistos. L'histoire racontée par Hésiode d'après laquelle Héra aurait conçu seule et enfanté Héphaistos dans un jour d'irritation contre son mari, devait choquer profondément le sentiment religieux des Grecs d'une certaine époque, moins par son côté grotesque, — car le sens du ridicule leur est peu familier, — que parce qu'elle supposait la discorde au sein du ménage divin. Quant au mythe de la naissance d'Athéna, déjà connu d'Homère, il reçut l'explication rationaliste que tout le monde connaît. Les Pythagoriciens avaient réuni ces deux mythes dans la même interprétation, destinée à prouver la grande estime des dieux pour l'amour filial. Chacune de ces divinités, Zeus et Héra, avait voulu donner naissance par ses propres moyens à un enfant dont le sexe serait différent du sien pour se réserver, à elle seule, tout l'amour de cet enfant : Jambl., *V. P.*, 39 (sermon attribuée à Pythagore).

Le combat des dieux, au XX^e chant de l'*Iliade*, avait dû aussi sans aucun doute, inquiéter leur piété. Mais nous ne pouvons plus que deviner par quels moyens ils avaient tiré le poète de ce mauvais pas. Leur système d'allégorie devait, j'imagine, ressembler à celui de Théagène de Rhégium. Celui-ci concevait le combat de certains dieux comme un symbole de la lutte des vices et des vertus : Schol. Hom. *Y*, 67 : ἔσθ' ὅτε καὶ τὰς διαθέσεις ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ' ἀφροσύνῃ τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν καὶ προσοικεῖουσιν αὐτοῖς (Léto = λητώ = ληθή, *id.*, ad *Y*, 69). οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὧν πάντες καὶ ἀπὸ Θεαγέτους τοῦ Πηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως. D'autres dieux représentaient les éléments ou les astres ; Apollon était le symbole du feu et du soleil, Artémis, de la lune, Héra, de l'air, Poseidon, de l'eau ¹.

1. Scholie ad *Y*, 69. Héraclite; *alleg. hom.*, p. 74 sq. Eustathe, ad *Iliad.*, p. 1196. Ps.-Plutarque, *Vit. Hom.*, 102.

L'origine de cet apologiste d'Homère nous fait penser à des influences pythagoriciennes, car il y avait à Rhégium une communauté pythagoricienne florissante ¹. Nous y sommes ramenés encore par l'intention moralisatrice de son interprétation ² et par les essais d'étymologie destinés à expliquer la nature de certains dieux ³.

Les Pythagoriciens, quelque respect qu'ils eussent pour la lettre de la Tradition, ne craignaient pas l'interprétation allégorique, même en ce qui touchait la personne des dieux. On trouve ailleurs encore des traces d'un système d'allégories physiques assez semblable à celui de Théagène : ainsi Héraklès symbolisait à leurs yeux la puissance de la nature, et les Dioscures l'harmonie de l'Univers ⁴. Cette dernière allégorie provient de la légende qui représentait les Dioscures comme passant tour à tour et l'un après l'autre un jour au ciel et l'autre aux Enfers. Très tôt on les compara dans les Écoles philosophiques aux deux hémisphères célestes qui, dans leur révolution, passent alternativement au-dessus et au-dessous de la Terre, et leur union fraternelle symbolise l'harmonie de l'Univers. Il semble qu'on puisse rapporter cette allégorie à un commentaire aux deux vers de l'Odyssée λ, 303 :

ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἐτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε
τεθνῶσιν · τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἴσα θεοῖσιν.

Elle est exposée en effet par Eustathe, p. 1686, 30 (cf. p. 410,

1. Jamblique, *V. P.*, 267. Cf. Jamblique, *ibid.*, 38, 130, 251. Porphyre, *V. P.* 21.

2. Schol., *Hom. Iliad.* γ, 69 (=Héraclite, *all.*, p. 74 sq.). La *φρόνησις* (Athéna) l'emporte sur l'*ἄφροσύνη* (Arès) ; l'*ἄσολατία* (Aphrodite) est aussi vaincue. Les vices sont appelés *νοσήματα* (cf. les théories pythagoriciennes, Jambl., *V. P.*, 64, 141, etc.) ; la purification des passions fait partie de la médecine et on applaudit à leur défaite.

3. Schol. γ, 69 : opposition d'Hermès et de Lété : *ὁ μὲν οὖν οὐδὲν ἄλλο πλὴν "ἄργος" ἐστὶν τῶν ἔνδον ἐν ἡμῶν παθῶν*. Λόγῳ δὲ παντὶ μάχεται. *Λητὼ οἰονεὶ λιθῶ τις οὖσα*· τὸ γὰρ ἀμνημονούμενον οὐδέτι ἀγγελλῆναι δύναται, κτλ. On sait que les Pythagoriciens, comme les Orphiques, se plaisaient à ces jeux étymologiques. Cf. Jambl., *V. P.*, 123, sur le nom de Pluton.

4. Jamblique, *V. P.*, 135 (fragments doxographiques empruntés au recueil des *ἀκούσματα* cité au § 82) : καὶ τὸν Ἡρακλέα τὴν δύνανται τῆς φύσεως καὶ τοὺς Διοσκόρους τὴν συμφωνίαν τῶν ἀπέναντων.

18), dans une remarque à ce passage. Nous venons de voir qu'on peut en faire honneur aux Pythagoriciens.

Ils expliquaient par le même genre d'allégorie le vers du premier chant de l'*Iliade* où il est question du bruit que font les flèches d'Apollon. Ce bruit devait être, à leur avis, celui que rendait la sphère du soleil dans son mouvement rapide de révolution : Eustathe, *ad Iliad.* A, v. 47 (p. 40, 10), εἰ δὲ ἡ κλαγγὴ τῶν τοῦ Ἀπόλλωνος βῆστων ὡς ἡλίου ἤχον δηλοῖ τινα ἐμμελῆ ἀποτελούμενον ὑπὸ ἡλιακῆς σφαίρας ἐν τῷ κινεῖσθαι, ὁ Πυθαγόρας μὲν ἤθελε ληρεῖν, ἄλλοι δὲ ἀνέτρεψαν. Le scholiaste d'Homère qualifie cette interprétation de φιλόσοφος ἱστορία et Héraclite, qui l'adopte aussi dans ses « Allégories homériques », p. 19, expose longuement la théorie pythagoricienne de l'harmonie des sphères¹. Celle-ci reparait encore dans l'explication du cliché homérique : θεοὶς ἐναλίγκιος αὐδὴν; cette comparaison s'appliquait aux astres d'après les Pythagoriciens, et cette « voix des dieux » n'était autre que le son harmonieux rendu par les planètes dans leur course².

Dès que la mode vint pour les philosophes de prouver qu'ils descendaient d'Homère et que ce fut un titre de gloire d'avoir été deviné par le grand poète, les Pythagoriciens se mirent à la chasse de toutes les particularités de la vie et des croyances homériques qui paraissaient légitimer les leurs. On les voit partagés entre l'orgueil de conserver intacte la réputation d'originalité de leur maître et le désir d'ajouter à son autorité celle de la plus antique sagesse de la Grèce.

Cette tentative de réconciliation eut une répercussion jusque sur la biographie de Pythagore; c'est bien pour cette raison que des légendes anciennes la mettent en relations avec les Homérides de Samos et lui donnent comme maître Hermodamas, descendant de Créôphyle³.

La coutume d'imposer un silence religieux assez long⁴ aux

1. Voyez sur cette doctrine, Zeller, *Phil. der Gr.*, I, a, p. 415, n. 1.

2. Schol., in *Hom. Odys.*, ι, 4 : θεοὶς ἐναλίγκιος αὐδὴν] ἄστροις· κατὰ γὰρ Πυθαγόραν μουσικῶς καὶ κατὰ ἐναρμόνιον κίνησιν κινουῦνται. Cf. *id.*, α, 371 : τοῦτο κατὰ τὸν Πυθαγόρου λόγον· ἐκεῖνος γὰρ φησιν ὡς “ ἕξω γενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας ” (fgt. d'un apocryphe pythagoricien).

3. Néanthe dans Porphyre, *V. P.*, 1, cf. *ibid.*, 2 et 15. Diogène Laërce, VIII, 2. Jamblique, *V. P.*, 11 (=Timée). Cf. Apulée, *Florid.*, II, 15 (où *Leodamas* est une variante vicieuse, je pense, de la forme *Hermodamas*).

4. Cf. Isocrate, *Bus.* 29 (allusion), Alexis, dans Athénée, IV, p. 161 b.

novices leur paraît justifiée par divers passages homériques : Ps.-Plutarque, *vit. Hom.*, 149 : ἐπεὶ δὲ ἐν τούτοις καὶ Πυθαγόρου ἐμνημονεύσαμεν, ὃ μάλιστα ἤρεσκεν ἡ ἐξεμυθία καὶ τὸ σιγᾶν ἃ μὴ χρὴ λέγειν, θεασώμεθα εἰ καὶ Ὅμηρος ταύτην ἔσχε τὴν γνώμην. L'auteur relève les principaux passages : ξ, 466 : B, 246 ; Ψ, 478 ; Γ, 2 et 8. — βαρβαρικὸν γὰρ ἡ κραυγὴ, ἐλληνικὸν δὲ ἡ σιωπὴ· διὸ καὶ τοὺς φρονιμωτάτους ἐγκρατεστάτους γλώσσης πεποίηκε, καὶ τὸν Ὀδυσσεύα τῷ υἱῷ διακελεύμενον, π, 300¹ et τ, 42.

Les Pythagoriciens prétendent même s'inspirer d'Homère en ce qui concerne certaines idées religieuses : Stobée, *flor.*, 33, 17 : περὶ τῆς καθ' Ὅμηρον ἐξεμυθίας διὰ τούτου σαφῶς δείκνυται. λέγει γὰρ (B. 246). Καὶ τοῦ Τηλεμάχου εἰπόντος·

ἦ μάλα τίς θεῶν ἔνδον, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,

ἐπιλαμβανόμενος ὁ πατήρ ἔφη· (τ. 42)

σίγα, καὶ κατὰ σὸν νόον ἴσχανε μὴδ' ἐρέεινε,
αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν οἳ Ὀλυμπον ἔχουσι.

Τούτο ἐξήγησιν οἱ Πυθαγορικοὶ καλοῦντες, οὐδὲν ἀπειρίνοντο τοῖς περὶ θεῶν ὅτι τύχοιεν ἰταμῶς καὶ εὐχερῶς ἐρωτῶσι.

Ils exprimaient leur vénération pour leur maître en ne prononçant jamais son nom et en le désignant par le seul mot θεῖος². Cette coutume pouvait se prévaloir d'un précédent homérique qu'ils n'ont pas manqué de relever : Jambl., *V. P.*, 255 : ζῶντα μὲν ὁπότε βούλοιντο δηλῶσαι, καλεῖν αὐτὸν θεῖον, ἐπεὶ δὲ ἐτελεύτησεν, ἐκείνον τὸν ἄνδρα, καθάπερ Ὅμηρος ἀποφαίνει τὸν Εὐρυχίον ὑπὲρ Ὀδυσσεύως μεμνημένον,

[ξ, 145] τὸν μὲν ἐγών, ὃ ξεῖνε, καὶ οὐ παρσόντ' ὀνομάζειν
αἰδέομαι· περὶ γὰρ μ' ἐφίλει καὶ κήδετο λίην.

Sénèque, *ep.* 32, 40. Diog. Laërce, VIII, 40. Lucien, *somn.* 4. *Vit. Auct.* 3. Jambl., *V. P.*, 72, 94, etc. Plutarque, *Numa*, 8, 7. Clément, *Strom.*, V, 40, 67.

1. Les variantes de texte intéressantes du Ps.-Plutarque peuvent provenir simplement de l'édition dont usait cet auteur et non d'une recension pythagoricienne.

2. Jamblique, *V. P.*, 53 (= Timée) 255. Cf. *ibid.*, 30, et Porphyre, *V. P.*, 20, etc. Peut-être n'était-ce une coutume que pour une secte du Pythagorisme ?

Ajoutons le troisième vers : ἀλλά μιν ἡθεῖον καλέω καὶ νόσφιν ἔοντα.

Cette addition est nécessaire, car la concordance entre la coutume du bon porcher Eumée et celle des Pythagoriciens serait imparfaite, si elle ne concernait que la crainte de prononcer le nom du maître. Je pense qu'elle était plus complète et que les Pythagoriciens connaissaient une rédaction différente du troisième vers où ἡθεῖον était remplacé par θεῖον. Ils n'étaient pas les seuls à adopter cette leçon. Il semble bien d'après une note d'un Scholiaste ¹ que Chaméléon niait l'existence du mot ἡθεῖος dans Homère et qu'il le remplaçait par θεῖος, en complétant la mesure par un monosyllabe. Il est vraisemblable que les Pythagoriciens l'avaient devancé dans cette voie, au moins en ce passage, pour accentuer la ressemblance des deux coutumes. Qui pourrait dire d'ailleurs la leçon originale ?

Les Pythagoriciens prenaient volontiers des passages d'Homère pour thèmes de leurs sermons, dont ils étaient prodigues. Le choix de l'expression πατήρ τῶν θεῶν καὶ τῶν θνητῶν, pour désigner Zeus, leur paraissait être le plus bel éloge de la paternité ². Pour eux, comme pour l'auteur de la Morale à Nicomaque, l'épithète d'Agamemnon « pasteur des peuples » a une profonde signification ; elle devait servir de thème à un développement sur les devoirs politiques des magistrats ³.

La résignation à la volonté divine leur est enseignée par quelques vers de l'*Iliade*, O, 104 sq. Ps.-Plut., *de vit. Hom.*, 153 : παρὰ τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ Πυθαγορικόν·

ὅσσα τε δαιμονίαισι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν,
ἦν ἂν μοῖραν ἔχῃς, ταύτην φέρε, μηδ' ἀγανάκτει.

1. Scholie, in *Iliad.* Ψ, 94 : ἡθεῖη κεφαλὴ] Σ προσφώνησις νέου πρὸς πρεσβύτερον· δῆλον ὅτι πρεσβύτερος Ἀχιλλέως ὁ Πάτροκλος, Χαμαιλέων γράφει ὦ θεῖη κεφαλὴ. γελοῖον δὲ ἐπὶ νεκρῷ τὸ θεῖη· διὸ ἡ διπλῇ. Dans les autres passages homériques, ce mot se trouve employé au vocatif ; il était aisé de le remplacer par θεῖος précédé de ὦ.

2. Jambl., *V. P.*, 39 : dans un sermon attribué à Pythagore, après l'éloge de la paternité : ὅθεν καὶ τὸν Ὅμηρον τῇ αὐτῇ προσηγορίᾳ τὸν βασιλέα τῶν θεῶν αὖξιν ὀνομάζοντα πατέρα τῶν θεῶν καὶ τῶν θνητῶν.

3. Aristote, *Eth. Nic.*, VIII, II, 1 : εὖ γὰρ ποιεῖ τοὺς βασιλευμένους εἴπερ ἀγαθὸς ὢν ἐπιμελεῖται αὐτῶν, ἢν' εὖ πράττωσιν, ὥσπερ νομεὺς προβάτων· ὅθεν καὶ Ὅμηρος τὸν Ἀγαμέμνονα ποιμένα λαῶν εἶπεν. Cf. la parodie d'un ouvrage anti-pythagoricien, Jambl., *V. P.*, 260 : τὸν Ὅμηρον μάλιστα ἐπαινεῖν ἐν οἷς εἴρηκε ποιμένα λαῶν· ἐμψανίσκειν γὰρ βοσκήματα τοὺς ἄλλους ὄντας, ὀλιγαρχικόν ὄντα.

Leurs symboles même étaient connus d'Homère : ils en citent avec fierté quelques exemples, de même qu'ils aiment à les retrouver dans des préceptes d'Hésiode ¹. A propos des vers de l'Odyssée (τ, 28) :

ξείνος ὅδ' οὐ γὰρ ἀεργὸν ἀνέξομαι ὅς κεν ἐμῆς γε
χοίνικος ἄπτηται,

Eustathe remarque, p. 1853, 60 : ἰστέον δὲ ὅτι τε τὸ ἐπὶ χοίνικος μὴ καθῆσθαι τὸ Πυθαγόρειον, ἡγοῦν μὴ τρέφεσθαι ἀργὸν ἐκ τοῦ ῥηθέντος Ὀμηρικοῦ χωρίου ὥρμηται.

Ils expliquent allégoriquement par un passage de l'*Iliade* un autre symbole καρδίαν μὴ ἐσθίειν qui était pris originellement dans un sens littéral : Eustathe, *ad Il.* Ω, 128, p. 1342, 13 ; ὅτι τὸ κατὰ Πυθαγόραν μὴ ἐσθίειν καρδίαν, ὃ ἐστὶν ἄλυστον καὶ ἀτάραχον διαμένειν τὸν ἄνθρωπον καὶ ὡς εἰπεῖν ἄλυσιν ἀσκεῖν, ἐκ τοῦ Ὀμήρου παρέξεται, εἰπόντος :

τέκνον ἐμόν, τέο μέγρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων — σὴν ἔδεαι κραδίην ;
Cf. Ps.-Plutarque, *vit. Hom.*, 154, et Schol., *Iliad.* Ω, 129.

L'expression ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ (Σ, 82), comparaison destinée à montrer la profondeur de l'amitié, est rapprochée par les mêmes auteurs de la définition de l'amitié attribuée à Pythagore : Eustathe, p. 1131, 58 : οὗ ἐπίτασις εὐθὺς κείμενον τὸ ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ τουτέστιν ὡς ἐμὲ αὐτόν. ἐντεῦθεν δέ, φασίν, ὁ περὶ Πυθαγόραν ὁμιλος ἀρχὴν ἐλὼν ὠρίζετο λέγων ὅτι “ ὁ φίλος ἄλλος ἐστὶν ἐγώ ”. Cf. Ps.-Plutarque, *vit. Hom.*, 151, et Scholie, *Il.* Σ, 82.

La fameuse maxime qui résume la morale pythagoricienne ἔπου θεῶ est inspirée d'Homère. Stobée, *ecl. eth.*, 6, 3 : ὅπερ αἰνέξασθαι μὲν Ὀμηρον εἰπόντα “ κατ' ἔχνι βαῖνε θεοῖο ” (ε, 193), Πυθαγόραν δὲ μετ' αὐτόν εἰπεῖν “ ἔπου θεῶ ”. On voit reparaître ici l'interprétation allégorique des formules les plus simples, que les Pythagoriciens appelaient ἐξήγησις d'après un autre passage de Stobée, et qui semble avoir eu surtout un caractère religieux. Le Ps.-Plutarque (§ 151) met ce précepte en rapport avec un autre vers de l'*Iliade* (Α, 218) : ὅς κε θεοῖς ἐπιπέθεται, μᾶλα δ' ἔχλυον αὐτοῦ, etc.

1. Le pythagoricien Androcyde dans son *περὶ συμβόλων* expliquait le symbole γύτρας ἔχονος συγχεῖν ἐν τῇ τέτρῃ (Diog. Laërce, VIII, 47) par le vers d'Hésiode, *op.* 748 : μηδ' ἀπὸ γυτροποδῶν ἀνεπιρρέχτων ἀφελόντα — ἔσθαι. (Tryphon, *Rhet. gr.*, III, p. 194).

Les Pythagoriciens, que le souci apologétique a privés de tout esprit critique, signalent souvent des concordances purement imaginaires. Ainsi ils croyaient retrouver dans Homère des traces du respect superstitieux qu'ils avaient voué aux portes : Porphyre, *antr. nymph.*, 27 : καὶ διὰ τοῦτο οἱ Πυθαγόρειοι καὶ οἱ παρ' Αἰγυπτίσι σοφοὶ μὴ λαλεῖν ἀπηγόρευον διερχομένους ἢ θύρας ἢ πύλας· σεβομένους ὑπὸ σιωπῇ θεὸν ἀρχὴν τῶν ὅλων ἔχοντα. οἶδε καὶ Ὅμηρος ἱερὰς τὰς θύρας, ὡς δηλοῖ παρ' αὐτῷ ὁ σείων Οἶνεὺς ἀνθ' ἰκετηρίας τὴν θύραν,

Σείων κολλητὴν σανίδα γουνοῦμενος υἷόν (I, 583).

Ils sont heureux de rencontrer dans l'expression « l'airain sonore », une conception animiste qu'ils ont adoptée et suivant laquelle ce métal serait animé intérieurement par la présence d'un démon : Eustathe, p. 1067, 58 : (ad II, 408) ἤνοπα δὲ χαλκόν]. . ἤνοπα δὲ λέγει τὸν “ ἐνοπα ”, ὃ ἐστὶν ἔμφωνον· μόνος γὰρ τῶν ἀψύχων δοκεῖ φωνὴν ἔχειν. καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ φασὶ τὸν χαλκὸν παντὶ συνηχεῖν θειοτέρῳ πνεύματι, κτλ. Le scholiaste fait la même remarque et on retrouve en effet cette doctrine dans les ἀκούσματα, Porphyre, *V. P.*, 4 (Aristote), τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἤχον φωνὴν εἶναι τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ.

Un vers de l'Odyssée ἀλλὰ τὸ μὲν φάσθαι, τὸ δὲ καὶ κεκρυμένον εἶναι (λ, 443) paraît être une approbation du secret pythagoricien ¹, et le supplice de Tantale est considéré comme le symbole de la triste existence des profanes qui n'ont point de part à la Révélation de Pythagore. Jambl., *V. P.*, 245 : αὐτὸν δὲ συνεπικρύπτεσθαι πολὺ τῶν λεγομένων, ὅπως οἱ μὲν καθαρῶς παιδεύομενοι σαφῶς αὐτῶν μεταλαμβάνωσιν, οἱ δὲ, ὥσπερ Ὅμηρός φησι τὸν Τάνταλον, λυπῶνται, παρόντων αὐτῶν ἐν μέσῳ τῶν ἀκουσμάτων μηδὲν ἀπολαύοντες ².

S'ils divisent les êtres raisonnables en trois grandes catégories : l'homme, la divinité et un être d'une essence intermédiaire tel que l'était Pythagore ³, ils prétendent suivre en cela l'exemple d'Homère, Schol., *in Il. A*, 340 : b : οἱ Πυθαγόρειοι κατὰ θεὸν καὶ κατὰ

1. Il est cité par Clément, *Strom.*, V, 9, 59, à la fin d'un exposé sur les deux genres d'enseignement en usage chez les Pythagoriciens.

2. La mention des ἀκούσματα dans ce passage (cf. Jambl., *V. P.*, 82 sq.) permet de rapporter ce fragment à une époque assez ancienne.

3. Aristote, dans Jamblique, *V. P.*, 31.

ἀνθρώπειον γένος ὅλον τρίτον ἐτίθεντο σεβάσμιον τὸν βασιλέα ἢ σοφὸν ἄνδρα Ὀμήρου πρῶτου μεταξὺ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων θέντος τὸν βασιλέα καὶ πάλιν τὸν βασιλέα προτιμῶντα ποιήσαντος αὐτοῦ τὸν σοφὸν ἄνδρα.

Il leur était naturel de chercher dans les poèmes homériques les premiers éléments de leur théorie des nombres. Le Ps.-Plutarque nous a conservé quelques-uns des passages où ils pouvaient retrouver des croyances arithmologiques. Cet auteur expose d'abord les doctrines pythagoriciennes, puis il continue par cette comparaison (145) : καὶ Ὀμηρος τοίνυν τὴν τε τοῦ ἐνὸς φύσιν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ καὶ τὴν τῆς δυάδος ἐν τῇ ἐναντίᾳ τιθεῖς φαίνεται πολλάκις, ἐνηέα τὸν ἀγαθὸν λέγων πολλάκις καὶ ἐνηείην τὴν τοιαύτην διάθεσιν, δύην δὲ τὴν κάκωσιν (l'auteur cite : B, 204 et [γ, 127]¹ ἀεὶ δὲ τῷ περισσῷ ἀριθμῷ χρῆται ὡς κρείσσονι.... καὶ τοῖς μὲν οὐρανίοις θαίμοσι τὰ περισσὰ ἀπονέμει· ὁ τε γὰρ Νέστωρ τῷ Ποσειδῶνι θύει ἐννεάκις ἐννέα ταύρους· καὶ τὸν Ὀδυσσεύα θύειν κελεύει ὁ Τειρεσίης

ἀρνειὸν ταῦρόν τε, συὼν τ' ἐπιβήτορα κάπρον (λ, 131).

ὁ δὲ Ἀχιλλεὺς τῷ Πατρόκλῳ ἐναγίζει πάντα ἄρτια, ἵππους μὲν τέσσαρας, δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοὺς (Ψ, 175), καὶ ἐννέα κυνῶν ὄντων, τοὺς δύο ἐμβάλλει τῇ πυρᾷ, ἵνα τοὺς ἐπτά ἐχυτῷ ἀπολίπηται. Καὶ ἐν πολλοῖς τῷ τῶν τριῶν καὶ πέντε καὶ ἐπτά ἀριθμῷ χρῆται· μάλιστα δὲ τῷ τῶν ἐννέα (H, 161 ; λ, 311 ; A, 53 ; Z, 174).

On peut rapporter à la même origine un passage de Plutarque qui suit immédiatement une notice sur l'arithmologie pythagoricienne (*de an. procr.* 33, 5) : τὸ δὲ πᾶσιν οἷς ἐκ διαφορᾶς καὶ ἀνομοιότητος ἐγγέγονε κοινωνία τις πρὸς ἄλληλα καὶ συμφωνία, ταύτης αἰτίαν εἶναι μετριότητα καὶ τάξιν, ἀριθμοῦ καὶ ἁρμονίας μετασχοῦσιν, οὐδὲ τοὺς ποιητὰς λέληθεν “ ἄρθμια ” μὲν τὰ φίλα καὶ προσηγῇ καλοῦντας, “ ἀναρσίους ” δὲ τοὺς ἐχθροὺς καὶ τοὺς πολεμίους ὡς ἀναρμωστίαν τὴν διαφορὰν οὔσαν. — Un extrait de Stobée, *ecl. phys.*, I, 2, développe la même comparaison entre Homère et Pythagore en l'appuyant de diverses citations (α, 459 ; π, 427 ; η, 308). A l'origine, ces remarques se rattachaient peut-être à des vers isolés,

1. En réalité les deux vers cités en dernier lieu ne se retrouvent pas, que je sache, dans Homère ; le passage qui s'en rapproche le plus se trouve dans l'Odyssée, γ, 127. J'imagine, comme pour l'exemple cité précédemment, qu'il ne faut pas rapporter ces variantes (ou ces passages perdus) à une recension pythagoricienne, mais au Ps.-Plutarque lui-même.

comme cette scholie du vers 49 du premier chant de l'*Iliade* (*Anecdota Parisiens.*, ed. Cramer, III, p. 122), ἐννῆμυρ] καθόλου μὲν τὸν περιττὸν ἀριθμὸν κρείσσονα τοῦ ἀρτίου νενόμικεν "Ομηρος ὄνπερ καὶ οἱ περὶ Πυθαγόραν φιλόσοφοι μάλιστα ἐκράτουν.... μάλιστα γὰρ τὸν ἐννέα τέλειον ἡγεῖται. ἐστὶ δὲ ἀπὸ τοῦ πρώτου περισσοῦ τετράγωνος περιττός. — La note du Scholiaste à Z, 174, donne à entendre que les commentaires philologiques ne négligeaient pas des considérations de ce genre: ἐννῆμυρ]: ἡ διπλῇ ὅτι ἐπίφορός ἐστι πρὸς τὸν ἐννέα ἀριθμὸν. A¹.

La prédilection qu'Homère semble montrer pour le nombre 3 est l'objet des mêmes remarques. On en trouve la preuve dans un passage du Ps.-Plutarque, *vit. Hom.*, 145: αἰὲ δὲ τῷ περισσῷ ἀριθμῷ χρῆται ὡς κρείσσονι· καὶ γὰρ τὸν σύμπαντα κόσμον πέντε μοίρας ἔχοντα ποιῶν, τὰς τρεῖς τούτων οὔσας μέσας διαιρεῖ " τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς. " (O, 189). Deux auteurs où nous trouvons des fragments d'un traité d'arithmologie dont le fond est pythagoricien, Lydus et l'Anonyme des Théologouména, citent aussi ce vers en exposant les qualités de la triade. Théol. Arithm., p. 6: καὶ τὸ παρ' Ὀμήρῳ δὲ ἀρμόστοι τις ἂν τούτοις " τριχθὰ γὰρ πάντα δέδασται " = Lydus, *de mens.*, II, 8. C'est encore le souci d'attribuer à Homère des notions d'arithmologie qui leur fait trouver un sens mystique à l'expression τρεῖς (ou τετράκις) μάκκαρες: Théol., p. 21: ἀμέλει κατὰ τὸ Σόλωνος ἀπόφθεγμα " τὸ τέλος ὄραν μακροῦ βίου " δυνατὸν ἐνδέξασθαι παρὰ τῷ ποιητῇ, τοὺς μὲν ἔτι ζῶντας τρεῖς μόνον ἐπ' εὐδαιμονίᾳ μακαριζομένους, ἀδήλου τοῦ τῆς μεταπτώσεως καὶ μεταβολῆς ἔτι ὑπάρχοντες, τοὺς δὲ τεθνεῶτας βεβαίως ἔχοντας τὸ εὐδαιμον καὶ μεταβολῆς ἐκτὸς τελείωτερον τετράκις. λέγει γὰρ ἐπὶ τοῦ ζῶντος: τρεῖς μάκκαρ Ἀτρεΐδῃ—μόνον, ἐπὶ δὲ τῶν ἄριστα μετελλαχόντων τρεῖς μάκκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις οἱ τότε ὄλοντο. (E, 306) (cf. Théon de Smyrne, *expos. math.*, p. 100, et Macrobe, *in somn. Scip.*, I, 6, 44: application à un passage de Virgile imité d'Homère, *Aen.*, I, 94).

Ajoutons, pour en finir avec ce sujet, une remarque de Macrobe, empruntée encore à l'ancien traité d'arithmologie². Il y

1. Anatolius, *περὶ δεκάδος*, 9, cite aussi le vers d'Homère, II, 161: οἱ δ' ἐννέα πάντες ἀνέστησαν pour prouver qu'il reconnaissait une valeur spéciale au nombre 9.

2. La même idée se retrouve, en effet, appuyée d'une citation de Linus, dans les Théol., p. 51: ὅτι εἰς τέσσαρα τὰ πάντα στοιχεῖα, τρεῖς δὲ αὐτῶν ἀναγ-

est question des quatre éléments et des intervalles qui les séparent, *comm. in Somn. Scip.*, I, 6, 37 : et a terra quidem usque ad aquam spatium *necessitas* a physicis dicitur, quia vincere et solidare creditur quod est in corporibus lutulentum, unde Homericus censor cum Graecis imprecaretur : *vos omnes*, inquit, *in terram et aquam resolvamini*, in id dicens quod est in natura humana turbidum quo facta est homini prima concretio (= H. 99).

Les Pythagoriciens interprétaient aussi à leur fantaisie la topographie mythologique afin de la mettre d'accord avec leurs théories. C'est ainsi que dans le passage de l'*Iliade* où le Tartare est décrit comme étant aussi loin de l'Hadès que la Terre l'est du Ciel, ils voyaient une allusion au feu central, qui correspond en arithmologie à la monade, Anatolius, *περὶ δεκάδος*, 1 (cf. Théol. Arithm., p. 7) : *πρὸς τοῦτοις ἔλεγον (οἱ Πυθαγόρειοι) περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κείσθαι τινα ἐναδικοὺν διάπυρον κύβον οὗ τὴν μεσότητά τῆς θέσεως καὶ "Ομήρου ἐιδέναι λέγοντα· τόσσον ἔνερθ' αἶδασ, ὅσον οὐρανός ἐστι' ἀπὸ γαίης.* (Θ, 16). D'autre part, le feu central ou monade représentait aussi à leurs yeux le siège de la déesse Hestia ou Hestia elle-même, comme le montre la suite du passage d'Anatolius et des Théologouména ainsi qu'une notice de Plutarque ¹, et on ne voit pas comment ils ont pu concilier ces deux conceptions différentes.

Les personnages mythologiques eux-mêmes n'échappent pas à la manie des Pythagoriciens de tout convertir en nombre. Ainsi pour Atlas, qui symbolise la valeur cosmologique de la décade : Théol. Arithm., p. 61 : *"Ατλας δὲ (ἐστὶν ἡ δεκάς) παρ' ὅσον ὁ μὲν Τιτὰν μυθεύεται φέρειν ἐπὶ τοῖς ὤμοις τὸν οὐρανόν· φησὶ γὰρ·*

ἔχει δὲ τε κίονας αὐτὸς

Μακρόας, αἶ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφοῖς ἔχουσιν. (= α. 52).

(= Nicomaque dans Photius, *bibl.*, p. 145 a). L'interprétation d'Eustathe, p. 1389, 55 : *τὸν δὲ "Ατλαντα..... οἱ μὲν ἀλλή-*

καίως αἱ μεταξὺ τῆς, ἐβδομὰς ἂν κἀνταῦθα ἐπικρατοίη τῶν ὅλων, διὸ καὶ Αἰνός ὁ θεολόγος ἐν τῷ πρὸς Ὑμέναιον δευτέρῳ θεολογικῷ φαίνεται λέγων· τέσσαρες ἀρχαὶ ἀπασιν τρισσοῖς θεσμοῖς κρατοῦνται. Cf. encore saint Basile, *hom. quarta in Hexah.*, 5.

1. Numa, 11, 1. Cf. Philolaos dans Aetius, II, 7, 7 (= Diels, *Vors.*, p. 237).

γορεύει εἰς τὴν ἀνάματον καὶ ἀκοπίαν πρόνοιαν τῶν πάντων αἰτίαν
 doit être rapprochée d'un autre passage des Théologouména,
 p. 59: διόπερ καὶ ἐπυνόμαζον αὐτὴν (τὴν δεκάδα) θεολογοῦντες οἱ Πυθα-
 γορικοί, ποτὲ μὲν κόσμον,..... πότε δὲ εἰμαρμένην..... Ἀτλαντά τε
 καὶ ἀνάμαντα..... La seconde explication allégorique d'Eustathe :
 ἄλλοι δὲ Ἀτλαντα τὸν νοητὸν ἄξονα νοοῦσι τὸν διὰ μέσης τῆς γῆς
 ἐληλαμένον, est aussi d'inspiration pythagoricienne comme le
 montre la suite du passage des Théologouména : ἡ δὲ δεκάς τὸν
 τῶν σφαιρῶν συγκρατεῖ λόγον, οἷον πασῶν τις διάμετρος οὔσα καὶ περιέ-
 γουσα ταύτας καὶ περικλείουσα συνεκτικώτατα. De même, Nicomaque
 identifie la monade avec Atlas pour la même raison, p. 143 a,
 31 : ἄτλαντα ἄξων τέ ἐστιν αὐτοῖς.

Nous trouvons, toujours dans la même source, l'arithmologie
 pythagoricienne, une explication allégorique des personnages
 d'Eole. Nous la rattachons au commentaire homérique parce que
 les termes mêmes de la citation des Théologouména (p. 23 : φησὶν
 ἡ ποίησις) nous y autorisent. D'ailleurs la comparaison avec les
 commentateurs d'Homère montre que c'était originellement une
 note à un passage de l'*Odyssée*, κ, 4 sq. Théol., p. 22: ὅτι Αἰόλου
 φύσιν κατωνόμαζον τὴν τετράδα, τὸ ποικίλον ἐμψύχοντες τῆς οἰκειότη-
 τος..... (p. 23). Τὸν Αἰόλον δὲ φησὶν ἡ ποίησις σφαιρικοὺς ἐκπορίζειν
 ἀνέμους, ὥς καὶ Ἰπποτίδης προσηγορεύθη ἀπὸ τῆς ταχύτητος τῶν
 ἐπιτελούντων αὐτὸν ἄστρον καὶ διὰ τοῦ ἀδιαλείπτου δρόμου· ἔστι γὰρ Αἰό-
 λος ὁ ἐνιχυτὸς διὰ τὴν τῶν κατ' αὐτὸν φυσμένων ποικιλίαν.

Cette interprétation est adoptée par Héraclide dans ses Allégo-
 ries homériques : elle s'y trouve même exposée plus complète-
 ment, c'est pourquoi j'en cite les principaux passages, p. 71: τὸν
 μὲν γὰρ Αἰόλον ἐξαίρετως ἔγωγε νομίζω τὸν ἐνιχυτὸν εἶναι, ταῖς δωδεκα-
 μήνοις τοῦ χρόνου περιόδοις ἐνδεδεμένον· ὠνόμασται γοῦν Αἰόλος
 τουτέστι ποικίλος, ἐπειδὴ περ οὐκ ἴσοχρόνῳ καὶ μονοειδεῖ κατὰ πᾶσαν
 ὥραν τῇ φύσει συνήνωται, διάφοροι δ' αὐτὸν αἱ παρ' ἑκάστα μεταβολαὶ ποι-
 κίλλουσιν (différence des saisons)· παῖδα δ' αὐτὸν ὠνόμασεν Ἰππό-
 του· τί γὰρ ὀξύτερον χρόνου; τί δ' οὕτω ποδῶνες, αἰε φερομένῳ καὶ ῥέοντι
 τῷ τάχει τοὺς ὅλους αἰῶνας ἐκμετρούμενου; δώδεκα δ' αὐτοῦ παῖδές
 εἰσιν οἱ μῆνες..... τὸ μὲν εὐκαρπὸν καὶ γόνιμον τῶν τὸ θέρος ἐκπιμπλάν-
 των μηνῶν θηλείᾳ γονῇ προσείκασε, τὸ δὲ στερεὸν καὶ πεπηγὸς τῶν χει-
 μερίων ἡρρένωσεν. οὐκ ἄσεβής δ' οὐδ' ὁ περὶ τῶν γάμων μῦθος (apo-
 logie morale), ἀλλὰ τοὺς ἀδελφοὺς ἀνέμιζε ταῖς ἀδελφαῖς, ἐπειδὴ περ
 ὑπ' ἀλλήλων συμβέβηκε τὰς ὥρας ὀχεῖσθαι ταμίας δ' ἐστὶν ἀνέ-

μων..... ἐμμηνοὶ γὰρ αἱ τούτων φοραὶ καὶ κατὰ προθεσμίαν πνέουσιν, δεσπότης δ' ἀπάντων ὁ ἐνιαυτός. Ajoutons qu'Eustathe a puisé à une source analogue son commentaire à ce passage, p. 1644, 61 sq., comme le scholiaste d'Homère, *Odys.*, x, 6.

Il est vraisemblable que les Pythagoriciens avaient inventé un vaste système d'interprétation allégorique de la mythologie, dont il ne subsiste malheureusement que quelques fragments. Le bizarre personnage de Protée fournissait un thème trop beau à l'étymologie par son nom (les Pythagoriciens l'ont mis en rapport avec *πρωτός*), à la philosophie par l'histoire de ses métamorphoses, pour qu'il échappât à l'allégorie. Les Pythagoriciens l'avaient identifié avec l'unité parce que celle-ci contenait en puissance tous les nombres et toutes les combinaisons numériques : Théol. Arithm., p. 7, 25 : οὐκ ἀπιθάνως δὲ καὶ Πρωτέα προσηγόρευον αὐτὴν τὸν ἐν Αἰγύπτῳ πάμμορφον ἥρωα, τὰ πάντων ἰδιώματα περιέχουσαν· ὡς ἐκεῖνος, τὸ ἐκάστου ἀριθμοῦ συνέργημα. Cf. Syrianus, *in met. Arist.*, 842 a et 931 a. D'autre part, l'unité correspond à la matière originelle, comme l'expliquent les Théologouména, p. 6, d'après Nicomaque et Anatolius¹. Précisément la comparaison entre Protée et la matière première se retrouve chez les commentateurs d'Homère, dans Héraclite (p. 86, 19 : ὥστ' εὖλογον τὴν μὲν ἄμορφον ὕλην Πρωτέα καλεῖσθαι et p. 87, 11 : τὸ μὲν γὰρ οἶμαι τῆς ἀρχεγόνου καὶ πρώτης οὐσίας σημαίνει τὸ γεραίτερον... le Scholiaste à δ, 384), et surtout dans Eustathe, dont le texte explique mieux que tout autre les divers détails de l'allégorie, p. 1503, 18 (= δ, 401) ἰστέον δὲ καὶ ὅτι τὰ κατὰ τὸν πολυειδῆ τοῦτον Πρωτέα, οἱ μὲν ἀνάγουσι πρὸς ἀρχεγονίαν ἀλληγορίαις σοφὴν μὲν, ἀσυμβίβαστον δ' ἄλλως πρὸς τὴν ἀνὰ χεῖρας ὑπόθεσιν, φάμενοι Πρωτέα τὴν πρωτόγονον εἶναι ὕλην, τὴν τῶν εἰδῶν δεχάδα, τὴν ἐνεργείαν μὲν οὖσαν μηδὲν τῶν εἰδῶν, δυνάμει δὲ τὰ πάντα· στοιχεῖα δὲ δηλαδὴ ἃ διὰ τοῦ πυρὸς κίνηται καὶ διὰ τοῦ ὕδατος καὶ διὰ τοῦ γεωχαιροῦς δρᾶκοντες καὶ διὰ τοῦ ἀεροδρόμου ὑψιπετήλου δένδρου. καὶ οὐ στοιχεῖα μόνον ἀλλὰ καὶ ζῷα, καὶ ἕτερα τὰ κατὰ κόσμον· ὃν δὲ Πρωτέα καλῶς λέγεται ἢ Εἰδοθέα ἐκταίνειν διὰ τῆς ἐκ τοῦ δυνάμει εἰς ἐνεργείαν προαγωγῆς, ἧγουν ἢ κίνησις ἢ εἰς εἶδος θέειν αὐτὸν καὶ κινεῖσθαι μηχανωμένη.

On peut sans doute aussi attribuer une origine pythagoricienne

1. Théol. Arithm. : κατὰ δέ τι σημαίνόμενον καὶ ὕλην αὐτὴν καλοῦσι κτλ. Cf. Nicomaque, dans Photius, p. 143 a.

à ce fragment d'un essai sur la topographie des Enfers conservé par Porphyre (Stobée, *ecl. phys.*, 41, 61) : πάλιν ἀνιττόμενος ("Ομηρος) ὅτι ταῖς τῶν εὐσεβῶς βεβιωκότων ψυχαῖς μετὰ τὴν τελευτὴν οἰκείως ἐστὶ τόπος ὁ περὶ τὴν σελήνην, ὑπεδήλωσεν εἰπεῖν :

ἀλλὰ σ' ἐς ἡλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης

ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθους (δ, 563)

ἡλύσιον μὲν πεδίον εἰκότως προσειπὼν τὴν τῆς σελήνης ἐπιφανείαν ὑφ' ἡλίου καταχλωπομένην « ὅτ' ἀέξεται ἁλίου ἀγχαῖς » ὡς φησι Τιμόθεος, πέρατα δὲ γῆς τὰ ἄκρα τῆς νυκτός, ἣν σκιάν τῆς γῆς εἶναι λέγουσιν οἱ μαθηματικοί, πολλάκις ἐπιψύχουσιν τῆς σελήνης, ὡς τοῦτο τῆς γῆς πέρας ἐχούσης, οὗ τῇ σκίᾳ μακρότερον οὐκ ἐξικνεῖται. — Nous sommes ramenés en effet à notre source ordinaire par la citation des μαθηματικοί, qui désigne ici les Pythagoriciens. De plus, la localisation du séjour des Bienheureux dans la Lune est une conception pythagoricienne ¹.

Peut-être leur devons-nous aussi une tentative d'explication scientifique des termes homériques αἰθήρ, οὐρανός, ἔλυρος. Stobée, *ecl. phys.*, 22, 2. "Ομηρος τὸν αἰθέρα τοῦ ἀέρος ὑψηλότερον εἶναι φησιν (Ξ, 287). ἐπέκεινα δὲ τοῦ αἰθέρος τὸν οὐρανὸν ὑπάρχειν ἀπεφάναντο· λέγει γὰρ τοιῷσδε · (P, 424). ἐπὶ πᾶσι δὲ τὸν ἔλυρον ὑπάρχειν κατ' ἐξοχὴν τινα καὶ θεϊότητα, φησὶ γὰρ οὕτως · (Α, 497) · τὸ γὰρ ἀπωτάτω τῆς γῆς καὶ μήτε τὴν σκιάν αὐτῆς μήτε τὰς ἀναθυμιάσεις προσδεχόμενον ὡς ἀελαμπὲς καὶ ὀλοαμπὲς ἔλυρον οἱ παλαιοὶ προσηγόρευσαν · τοῦτο δὲ καὶ δι' αὐτῶν δηλοῦται ἐν οἷς φησι τοιῷσδε · (Ξ, 42 sq.). — On trouve un développement analogue dans le Ps.-Plutarque, § 95, avec les mêmes citations (cf. variantes dans Eustathe, p. 1064, 25, p. 694, 51, etc.). Par ces commentaires, les Pythagoriciens cherchaient sans doute pour leurs propres théories une de ces preuves « par l'antique » qui furent si longtemps à la mode. Le système qui se rapproche le plus des doctrines du commentateur, sans se confondre cependant avec elles, est celui de Philolaos : en partant de la terre, on rencontre d'abord l'οὐρανός, puis le κόσμος, enfin l'ἔλυρος ². Le κόσμος ne figure pas chez Homère, mais Philolaos ne représente pas toute la pensée pythagori-

1. Cf. une doctrine des ἀκούσματα dans Jamblique, *V. P.*, 82 : τί ἐστὶν αἱ μακάρων νῆσοι; — ἥλιος, σελήνη. La note étymologique du Scholiaste à ce passage de l'*Odyssee* δ 563 : ἡλύσιον πεδίον] ἐκ τοῦ ἡλίου. Λύονται γὰρ τῶν βιωκότων θείσμων οἱ ἀπελθόντες ἐκεῖ, est aussi d'inspiration pythagoricienne.

2. Stobée, *ecl. phys.*, I, 488.

cienne, car d'ordinaire le mot κόσμος a un sens beaucoup plus étendu : il embrasse tout l'Univers ¹. Nous restons donc en présence des deux seuls termes οὐρανός et ἔλυρος dont l'explication paraît bien d'accord avec les théories du commentateur d'Homère.

Il n'y a pas jusqu'à la doctrine de la métempsycose que les Pythagoriciens ne s'imaginassent retrouver dans Homère. Dans le passage de l'*Iliade* (II, 857) où l'âme de Patrocle pleure son malheureux sort : ὃν πότμον γόωσα, λιποῦσ' ἀνδρότητα καὶ ἥβην, les Pythagoriciens expliquaient ainsi sa douleur, suivant une notice du Scholiaste peu bienveillante pour Pythagore : ὁ δὲ Πυθαγόρας κακῶς φησιν ὅτι ἡ ψυχὴ μετὰ τὸ ἐξελεῖν, εἰς φυτά τινα καὶ σώματα καὶ θάμνους μεταβάλλεται, ὅθεν καὶ λελύπηται.. — πρὸς ἀρετὴν δὲ μάλλον ὁ ποιητὴς συγκαλεῖ μήποτε κακὰ διαπραξάμενοι τοῖς αὐτοῖς περιπέσωμεν. Le rapport établi entre Homère et Pythagore est encore plus clair dans une autre Scholie : ἄλλω. ὁ Πυθαγόρας ἔλεγεν ὅτι ἡ ψυχὴ τελευτῶντος ἀνθρώπου καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀπαλλαγεῖσα τοῦ σώματος ἐν ἐκείνῳ γίνεται ἐν ᾧ πλανωμένη ἐγκαταληφθῆ γεννωμένῳ ξύῳ ἢ καὶ ἐν φυτῷ.. τοῦτο Ὅμηρος ἐν τῷ Ἑκτορος καὶ Πατρόκλου θανάτῳ προῦβαλεν· γενναίους γὰρ ἄνδρας παράγων ἀποθνήσκοντας τὴν ψυχὴν φησιν ἀπαλλαττομένην θρηνεῖν τὴν μοῖραν αὐτῆς, ἄχθομένην ὅτι καταλείπει ἀκμάζον καὶ εὐσθενὲς σῶμα καὶ δεδοικυῖαν μὴ ἐγκαταληφθῆ μοχλοηρῶ τινὶ γεννωμένῳ, ᾧ λυπησεται συνοῦσα, ἢ ἐπὶ τινὶ ἄλλῳ· ἅμα δὲ διὰ τοῦτο καὶ πρὸς ἀρετὴν ἡμᾶς προτρέπει, δηλῶν ὡς τὰ γενναῖα σώματα καὶ ἡ ψυχὴ καταλείπουσα θρηνεῖ. — κακῶς δὲ τοῦτο ἔλεγεν ὁ Πυθαγόρας ². Dans ces deux notes on remarque encore des traces d'une polémique contre l'interprétation pythagoricienne, que connaît aussi Eustathe, p. 1090, 30 : εἰς δὲ τὸ « ὃν πότμον γόωσα » καὶ ἐξῆς, φασὶν οἱ παλαιοὶ λυπεῖσθαι αὐτὴν ὡς ἀκμάζον ἀρεῖισαν σῶμα καὶ δεδοικυῖαν μὴ μεταγριθεῖσα, ὡς καὶ Πυθαγόρῃ δοκεῖ, περιπέσῃ ἀναξίῳ σώματι.

La malédiction d'Antinoüs (σ, 79) : νῦν μὲν μὴτ' εἴης, βουγάτιε, μήτε γέναιο, fournit aussi un prétexte aux mêmes prétentions : Porphyre, *qu. hom. ad Odys.*, p. 125, 7 : (repris par Scholie, σ, 79) : ταῦτόν γάρ τὸ εἴης καὶ γέναιο, ἢ νῦν μὴ εἴης ἀντὶ τοῦ ἀποθάνοις

1. Aëtius, II, 1, 1. Diog. Laërce, VIII, 25 et 48. Jambl., V. P., 162 (Timée) Schol., *Iliade* I, 1. Photius, *cod.* 249, p. 440^a, etc.

2. Cf. encore Schol. *Tournleyana*, ad II, 857, éd. Maass.

νῦν, μήτε γένοιο δὲ, ἀντὶ τοῦ μηδὲ ἐν παλιγγενεσίᾳ ἔλθοις τὸ δεύτερον. Eustathe est encore plus explicite, p. 1838, § 6 : ἵνα καὶ Πυθαγόρας ἐξ Ὀμήρου λαβὼν δοξάζει τοὺς ψυχικοὺς ὕστερον μεταγγισμούς, οἳ διὰ τὸ, ὡς ἐρρέθη, πάλιν γενέσθαι κατὰ τὸν Πυθαγόρειον λῆρον καὶ παλιγγενεσθαι λέγονται. Enfin un passage du Ps.-Plutarque apporte d'autres preuves encore d'une croyance homérique à la métempsycose, *vit. Hom.*, 125 : τούτῳ δὲ ἔπεται καὶ ἕτερον δόγμα τοῦ Πυθαγόρου τὸ μεταβαίνειν τὰς ψυχὰς τῶν τελευτησάντων εἰς ἕτερα σωμάτων εἶδη. Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο τῆς Ὀμήρου διανοίας ἐκτός ἐστιν ὁ γὰρ ποιήσας καὶ τὸν Ἑκτορα τοῖς ἵπποις διαλεγόμενον καὶ τὸν Ἀντίλοχον καὶ αὐτὸν τὸν Ἀχιλλεῦς, καὶ μὴ ὅτι διαλεγόμενον ἀλλὰ καὶ ἀκούοντα, καὶ τὸν κύνα πρὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν οἰκείων ἐπιγινώσκοντα τὸν Ὀδυσσεύς, τί ἄλλο ἢ τὴν κοινωνίαν τοῦ λόγου καὶ συγγένειαν τῆς ψυχῆς τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων παρίστησι ; καὶ οἱ τὰς βοῦς τοῦ Ἥλιου καταφρονέοντες καὶ ἐκ τούτων ὀλέθρῳ περιπεσόντες ἐλέγχουσιν ὅτι οὐ μόνον βόες, ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ἄλλα ζῷα, ὡς τῆς αὐτῆς φύσεως ζωτικῆς μετέχοντα, τιμᾶται ὑπὸ τῶν θεῶν.

La suite de ce passage montre que l'exégèse pythagoricienne, guidée par ces idées, avait inventé une interprétation allégorique du personnage de Circé et des mythes qui s'y rapportent : 126 : καὶ τὸ μεταβάλλειν δὲ τοὺς ἐπαίρους τοῦ Ὀδυσσεὺς εἰς σύας καὶ τοιαῦτα ζῷα, τοῦτο αἰνίττεται ὅτι τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαὶ μεταλλάττουσιν εἰς εἶδη σωμάτων θηριωδῶν, ἐμπεσοῦσαι εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφορὰν, ἣν Κίρκην προσαγορεύει, καὶ κατὰ τὸ εἶδος Ἥλιου παῖδα ὑποτίθεται, οἰκοῦσαν ἐν τῇ Αἰαίῃ νήσῳ. ταύτην δὲ ἀπὸ τοῦ αἰάζειν καὶ ὀδύρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τοῖς θανάτοις κέκληκεν. Ὁ δὲ ἔμψρων ἀνὴρ αὐτὸς ὁ Ὀδυσσεὺς οὐκ ἔπαθε τὴν τοιαύτην μεταβολὴν παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ, τουτέστι τοῦ λόγου, τὸ ἀπαθὲς λαβὼν ὁ αὐτὸς δὲ οὗτος καὶ εἰς ἄδου κάτεισιν, ὥσπερ εἶναι λέγων (?) χωρίζειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ θεατῆς ψυχῶν τῶν τε ἀγαθῶν καὶ φαύλων γιγνόμενος. Cette interprétation fut également adoptée par Porphyre (Stobée, *ecl. phys.*, 41, 60) : ἔστι τοίνυν ὁ μῦθος αἰνιγμα τῶν περὶ ψυχῆς ὑπὸ τε Πυθαγόρου λεγομένων καὶ Πλάτωνος..... Ὀμηρὸς δὲ τὴν ἐν κύκλῳ περίοδον καὶ περιφορὰν παλιγγενεσίας Κίρκην προσηγόρευκεν, ἡλίου παῖδα τοῦ πᾶσαν φθορὰν γενέσει καὶ γένεσιν αὖ πάλιν φθορᾷ συνάπτοντος αἰὲ καὶ συνείροντος. Αἰαίη δὲ νῆσος ἡ δεχομένη τὸν ἀποθνήσκοντα μοῖρα καὶ χώρα τοῦ περιέχοντος, εἰς ἣν ἐμπεσοῦσαι πρῶτον αἱ ψυχαὶ πλανῶνται καὶ ξενοπαθοῦσι καὶ ὀλοφύρονται. Nous avons donc découvert un nouveau fragment du

grand système d'explication allégorique dont nous avons plus haut soupçonné l'existence.

Il semble que tous les mythes et toutes les légendes de l'*Odyssee* en particulier furent traités par l'interprétation symbolique et je crois qu'il est possible d'en retrouver d'autres exemples. Dans ce but nous devons d'abord diriger nos recherches sur une partie de l'*Odyssee* qui touche de près par le sujet au genre d'allégories que nous venons d'attribuer aux Pythagoriciens.

On connaît le traité de Porphyre sur l'autre des Nymphes de l'île d'Ithaque. Le thème général de l'allégorie est manifestement d'inspiration pythagoricienne, outre que l'opuscule fourmille de doctrines qu'on doit rapporter à la même source. Voici les grandes lignes de l'interprétation symbolique de Porphyre. L'autre que décrit Homère (V, 102 sq.), c'est le monde. Il est consacré aux Nymphes ; entendons par là qu'il est destiné aux âmes qui viennent l'habiter lors de la naissance des hommes. Les urnes et les cruches de pierre qui y sont disposées figurent les corps que ces âmes doivent animer. Les abeilles qui y font leur miel sont une autre image de ces âmes. Enfin, les deux portes de l'autre, l'une orientée au nord, par où passent les hommes, l'autre, ouverte au sud, accessible aux dieux seulement, représentent les deux signes du Zodiaque par lesquels celui-ci communique avec la voie lactée, le Cancer et le Capricorne. C'est par le Cancer que les âmes descendent du Ciel sur la terre pour s'unir aux corps, par le Capricorne qu'elles remontent au Ciel, délivrées de la vie terrestre.

Cette allégorie avait déjà été développée avant Porphyre par les philosophes néo-pythagoriciens Numénios et Cronios¹, dont l'accord est un indice d'une source commune plus ancienne. Nous retrouvons aussi une conception analogue dans les Scholies d'Homère, V, 103 : ἀλληγορικῶς λέγει ἄντρον τὸν κόσμον, νόμας τὰς ψυχάς, τὰς αὐτὰς καὶ μελίσσας, καὶ ἄνδρας τὰ σώματα· δύο δὲ θύρας, τὴν τῶν σωμάτων ἔξοδον ἦτοι τὴν γένεσιν. καὶ τὴν τῶν ψυχῶν εἴσοδον, ἐν ἣ οὐδὲν τῶν σωμάτων εἰσέρχεται, μόναι δὲ αἱ ψυχαί· ἀθάνατοι γὰρ εἰσι, κατλ.

1. Numénios dans Proclus, *in Remp.*, II, p. 129 ; c'est lui encore qui paraît être la source de Macrobie, *comm. in. Somm. Scip.*, I, 12, 1. Numénios et Cronios dans Porphyre, *antr. nymph.*, 21.

A l'examen, on distingue d'importantes divergences entre les deux allégories. Pour le scholiaste aussi l'ancre est l'image du *κόσμος*, les nymphes et les abeilles, des âmes, mais il conçoit différemment les migrations des âmes. Et d'abord les urnes perdent leur signification : ce sont les hommes, passant par la porte du Nord, qui représentent les corps. Ensuite l'une des deux portes (celle du Nord, évidemment) sert à la sortie des corps du *κόσμος*, c'est-à-dire à la naissance ; l'autre à l'entrée des âmes dans le *κόσμος*, après la mort. De sorte qu'après la mort, au lieu de sortir de l'ancre, les âmes y entrent au contraire, par la porte du Sud. D'autre part, la porte du Nord ne sert plus à l'entrée des âmes dans la caverne, mais à la sortie des corps, c'est-à-dire à la naissance. A la différence de la première allégorie, celle-ci ne suppose plus que la vie humaine se passe dans l'ancre des Nymphes : il faut admettre au contraire pour comprendre cette conception que l'ancre-*κόσμος* ne désigne plus la terre, mais le monde céleste. Si nous cherchons à rattacher cette théorie si particulière du *κόσμος* à un système philosophique connu, nous ne pouvons guère nous arrêter qu'à celui de Philolaos¹. Précisément les théories de ce philosophe sur la destinée de l'âme sont parfaitement d'accord avec celles du commentateur d'Homère (dans Claudien, *de st. anim.*, II, 7) : *diligitur corpus ab anima quia sine eo non potest uti sensibus : a quo postquam morte deducta est, agit in mundo (= κόσμος distingué de ὀὐρανός, Zeller, Phil., I, a, 419) incorporalem vitam.*

Est-ce à dire que nous devons attribuer cette allégorie à Philolaos ? Ce serait une conclusion exagérée, mais c'est la preuve, du moins, qu'elle est inspirée de ses doctrines et qu'on peut par conséquent l'appeler pythagoricienne : ajoutons que l'auteur avait adopté les théories assez spéciales de Philolaos sur le *κόσμος*.

Quant à la variante Numénios-Cronios-Porphyre, son origine pythagoricienne n'est pas moins vraisemblable. La signification attribuée au mot *κόσμος* n'y met pas obstacle ; elle répond plutôt à la conception pythagoricienne ordinaire qui englobe dans ce

1. En effet, alors que les autres Pythagoriciens appliquaient le nom de *κόσμος* à l'Univers entier ou au Monde terrestre, Philolaos l'avait réservé à la partie qui comprend les astres (Stobée, *eccl. phys.*, I, 488).

mot tout l'ensemble de l'Univers ou qui la réserve au monde terrestre. Dans la littérature religieuse des Pythagoriciens, il était fréquemment représenté comme un antre (cf. Empédocle) à ce qu'affirme Porphyre, *antr. nymph.*, 8 : ἄντρον καὶ σπήλαιον τὸν κόσμον ἀπεφύγαντο. Enfin, dans les commentaires de Numénios et de Porphyre, nous trouvons une citation de Pythagore étroitement rattachée à l'allégorie en question. Pythagore (c'est-à-dire les Pythagoriciens) expliquait ainsi les vers de l'*Odyssée*, ω, 12 : ἡδὲ παρ' ἡελίοιο πύλας καὶ δῆμον ἐνείρων — ἦισαν ; Porphyre, *antr. nymph.*, 28 : δῆμος δὲ ἐνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαί φησιν εἰς τὸν γάλαξιν, τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν. ὃ καὶ σπένδειν αὐταῖς τοὺς ψυχωγῶντας μέλι κεκραμένον γάλακτι, ὡς ἂν δι' ἡδονῆς εἰς γένεσιν μεμελετηκυίας ἔρχεσθαι, αἷς συγκεῖσθαι τὸ γάλα πέφυκεν. — La même citation avec quelques variantes reparait dans un fragment de Numénios (Proclus, *in Remp.*, II, p. 129) et dans Macrobe qui la met nettement en rapport avec l'allégorie de l'antre des Nymphes, *in. Somn. Scip.*, I, 12, 1 : has (le Capricorne, le Cancer) solis portas physici vocaverunt... [2] per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum creduntur, ideo hominum una, altera deorum vocatur : hominum Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum, quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur. [3] et hoc est quod Homeri divina prudentia in antri Ithacesii descriptione significat. Hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium quia animae inde lapsae videntur a superis recessisse, etc.

L'explication du δῆμος ἐνείρων est, comme on le voit, liée à celle des « portes du Soleil » et celles-ci à leur tour sont confondues avec les portes de l'antre des Nymphes. L'enchaînement de ces théories et leur rapport avec l'allégorie sont suffisamment claires pour qu'on puisse attribuer à l'exégèse pythagoricienne l'épisode symbolique de l'antre des Nymphes.

On peut rattacher à ce fragment certaines remarques des commentaires homériques où apparaît une conception semblable de la nature et de la destinée de l'âme. On sait que les Pythagoriciens tenaient la science étymologique en particulière estime : elle s'accordait avec les tendances mystiques de leur esprit parce qu'elle leur permettait d'entrevoir dans les mots les plus ordi-

naires un sens caché et profond. La formation du langage avait à leurs yeux une origine presque divine ¹ et ils se flattaient de retrouver dans le sens originel des mots, déduit de l'étymologie, la confirmation de leurs doctrines. Ainsi ils étaient persuadés que leur théorie pessimiste sur les rapports de l'âme et du corps se trouvait exprimée par l'étymologie du mot σῶμα (= σῆμα) ². On peut donc, je crois, rapporter à une source pythagoricienne quelques remarques sur la terminologie homérique où les nuances de deux synonymes sont expliquées par les doctrines ordinaires du Pythagorisme. On avait cru relever une différence dans l'emploi des mots δέμας et σῶμα pour désigner le corps et voici en quoi elle consistait : Eustathe, p. 666, 26 : ἐχρῆν γὰρ ἀκολουθοῦντα τοῖς παλαιοῖς εἰπεῖν ὅτι σῶμα δὲ ἐπὶ ἀψύχων, ὥς δηλοῖ αὐτὸς ἐκεῖνος ἐπαγαγὼν παραδείγματα τὸ — μεγάλῳ ἐπὶ σώματι κύρσας — καὶ — σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης κατελείπομεν — καὶ — σῶμα δ' οἷκαδ' ἐμὸν δοῦναι. — p. 61, 36 : ἰστέον δὲ ὅτι σημειοῦνται οἱ παλαιοὶ τὸ δέμας τὸν μὲν ποιητὴν ἐπὶ ἐμψύχου ἀεὶ τιθέναι σώματος ὡς συνδεδεμένου τῇ ψυχῇ καὶ δι' αὐτῆς συνεστῶτος, τὸ δὲ γε σῶμα ἐπὶ ἀψύχου, τουτέστιν ἐστερημένου ψυχῆς διὰ τὸ σῆμα καὶ, ὡς ἂν τις εἴποι, μνημα γενέσθαι τοῦ ζῶντος ποτέ. Cf. p. 376, 3, et p. 1476, 54. On trouve une remarque analogue dans le Ps.-Plutarque, *vit. Hom.*, 124 ; Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 11, 3 ; Stobée, *ecl. phys.*, 35, 10 : l'origine pythagoricienne de ces étymologies est évidente ³.

Il nous reste, pour finir, à examiner quel sens les Pythagoriciens attribuaient à l'épisode des Sirènes de l'Odyssée. Nous trouvons dans les commentaires les traces de deux interprétations différentes, toutes deux symboliques. L'une, très simple et très répandue dans la littérature, considère les Sirènes comme la personnification des plaisirs sensuels et trompeurs. Elle devint naturellement un thème favori des sermons pythagoriciens, comme le prouve une citation de Porphyre, confirmée par un passage de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 10, 48) : Porphyre,

1. Jamblique, *V. P.*, 82 et 56.

2. Philolaos dans Clément, *Strom.*, III, 3, 17. Cf. Platon, *Gorgias*, p. 493 a, et Cratyle, 400 b. Cf. Pythagore dans Hippolyte, *adv. haer.*, VI, 2, 25 : (σῶμα = τάφος).

3. Euxithée le pythagoricien (fragment rapporté par Cléarque dans Athénée, IV, p. 157 c) ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι τὰς ψυχάς. Cf. Platon, *Phédon*, p. 62 b, et *Cratyle*, p. 400 b. Cf. Jambl., *V. P.*, 153 : καταδεῖσθαι τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς εἰς τὸ σῶμα.

V. P., 39 : διττήν γάρ εἶναι διαφοράν ἡδονῶν ὧν τὴν μὲν γαστρὶ καὶ ἀφροδισίοις διὰ πολυτελείας κεχαρισμένην ἀπείκαζε ταῖς ἀνδροφόνοις τῶν Σειρήνων ὠδαῖς κτλ.

L'autre est un peu plus compliquée : les Sirènes ne sont plus des êtres pernicioeux, mais au contraire des révélatrices de sagesse. Pour comprendre ce changement, il faut remonter à la conception pythagoricienne de l'harmonie des Sphères. Pour Pythagore, comme plus tard pour Platon, ce sont les Sirènes qui personnifient cette harmonie : Jambl., V. P., 82 : τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον ; τετρακτύς, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρήνες = Platon, *Rep.*, X, p. 617 b. En imitant par la musique céleste cette musique savante les Pythagoriciens espéraient assimiler leur âme à la sagesse divine et retourner après leur mort parmi les Bienheureux ¹. Dans les commentaires homériques qui s'inspirent de ces idées, Ulysse représente le philosophe qui écoute cette harmonie pour s'initier à la sagesse. Quant au fait qu'il bouche avec de la cire les oreilles de ses compagnons, il est diversement interprété : les uns, jouant sur le mot ἀλείρειν (= oindre et boucher), prétendent qu'il s'est fait leur ἀλείπτης, c'est-à-dire le maître qui les exerce (à la philosophie). D'autres voient dans les compagnons d'Ulysse l'image du commun des mortels que les passions empêchent d'arriver à la science des choses divines. Voici le passage de Plutarque qui expose cette théorie : *qu. conv.*, IX, 14, 6, 2 : αἶγε μὲν δὴ Ὀμήρου Σειρήνες οὐ κατὰ λόγον ἡμᾶς τῷ μύθῳ φοβοῦσιν, ἀλλὰ κηκεῖνος ὁρθῶς ἡνίκα τε τοτὴν τῆς μουσικῆς αὐτῶν δύναμιν οὐκ ἀπάνθρωπον οὐδ' ὀλέθριον οὖσαν, ἀλλὰ ταῖς ἐντεῦθεν ἀπιούσαις ἐκεί· ψυχαῖς, ὡς ἔοικεν καὶ πλανωμέναις μετὰ τὴν τελευτὴν ἔρωτα πρὸς τὰ οὐράνια καὶ θεῖα, λήθην δὲ τῶν θνητῶν, ἐμποιοῦσαν κατέχειν καὶ κατὰγειν θελγομέναις · αἱ δὲ ὑπὸ χαρᾶς ἔπονται καὶ συμπεριπολοῦσιν. [3] ἐνταῦθα δὲ πρὸς ἡμᾶς ἀμυδρά τις οἶον ἡγῶ τῆς μουσικῆς ἐκείνης ἐξικνουμένη, διὰ λόγων ἐκκαλεῖται καὶ ἀναμιμνήσκει τὰς ψυχὰς τῶν τότε. [4] τὰ δὲ ὅττα τῶν μὲν πλείστων περιλήλιπται καὶ καταπέπλασται σαρκίνοις ἐμφράγμασι καὶ πάθεσιν, οὐ κηρήνοισ. [5] ἡ δὲ δι' εὐφρίαν ἀισθάνεται καὶ μνημονεύει, κτλ.

L'interprétation d'Eustathe explique différemment le rôle des compagnons d'Ulysse : p. 1707, 41, αἵτιον δὲ ἡ κατ' ἀλληγορίαν

1. Jambl., V. P., 66. Cicéron, *Rep.*, V, 2 (*Somn. Scip.*) Favonius, in *Somn. Scip.*, p. 19. Plutarque, *qu. conv.*, 9, 14, 6, 2 sq.

διδασκαλία καθ' ἣν ὁ φιλόσοφος μὲν Ὀδυσσεὺς τὰς τῶν φίλων ἀκοὰς κήρῳ ἀλείψας, τοῦτέστιν ἀλείπτῃς ἐκείνων διὰ σπουδαίας ἀκροάσεως εἰς φιλοσοφίαν γενόμενος, αὐτὸς μὲν ἐπιστημόνως ἤκουσεν ὡς ἂν πειραθείη ¹.

Ce symbolisme, complètement étranger à la conception ordinaire des Sirènes, doit s'expliquer par leur identification avec l'harmonie des Sphères et le rôle important reconnu à la musique sacrée dans l'école pythagoricienne. Par là-même se trouve déterminée l'origine de cette interprétation.

Tels sont les principaux vestiges de l'exégèse pythagoricienne des poèmes homériques. Il est regrettable qu'on ne puisse pas fixer plus exactement la date de chaque fragment et qu'on en soit réduit à en constater *grosso modo* l'origine. Ces fragments proviennent-ils d'un commentaire pythagoricien? Ici nous sommes en pleine hypothèse : nous ne pouvons citer aucun titre d'ouvrage semblable ni aucun nom d'auteur. Il n'est pas invraisemblable que les « Lectures choisies » aient été accompagnées de commentaires, puisque ces recueils étaient, pour une part, destinés à l'enseignement. D'ailleurs que nos fragments dérivent de commentaires semblables ou qu'ils appartiennent à des auteurs pour qui l'exégèse homérique n'était qu'une distraction passagère ou un moyen de démonstration, ils portent bien l'empreinte pythagoricienne et c'est l'essentiel.

Les Pythagoriciens ont donc toujours témoigné un vif intérêt au vieux poète « qui a formé toute la Grèce ». Ce n'est pas sans raison que la notice ancienne sur la commission choisie par Pisistrate pour « arranger » les poèmes homériques, nous reporte aux communautés religieuses de la Grande-Grèce ². Zopyre d'Héraclée en particulier était certainement considéré comme un adepte des doctrines pythagorico-orphiques : dans les Catalogues anciens que nous devons à la philologie alexandrine ³, il

1. Pour Eustathe comme pour Héraclite (*alleg.*, p. 92) la musique des Sirènes représente les occupations philosophiques et littéraires sans caractère religieux.

2. Cramer, *Anecd. Paris.*, I, p. 30 : οἱ δὲ τέσσαρσί τισι τὴν ἐπὶ Πεισιστράτῳ διόρθωσιν ἀναφέρουσιν Ὀρφεὺς Κροτωνιάτῃ, Ζωπύρῳ Ἡρακλειώτῃ etc. Cf. Suidas, s. v. Ὀρφεύς, 2.

3. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 131, et Suidas, s. v. Ὀρφεύς (Diels, *Vorsokr.*, p. 469-470). Un Zopyre de Tarente figure dans le catalogue des Pythagoriciens de Jamblique (*V. P.*, 267) : peut-être est-il permis de l'identifier avec son homonyme d'Héraclée.

est cité parmi les écrivains pythagoriciens qui empruntèrent le nom d'Orphée pour cacher leur personnalité.

Si vraiment, comme le pense M. de Wilamowitz ¹, on doit reconnaître une interpolation dans la description des châtiments infernaux du Chant XI de l'*Odyssée* (λ., 565-632), c'est du côté des confréries pythagoriciennes qu'il faut en chercher l'origine. M. de Wilamowitz a établi avec assez de vraisemblance que les idées religieuses et morales de cet épisode ne cadrent pas avec les conceptions ordinaires du reste du poème et qu'on doit attribuer cette anomalie à une recension orphique qui ne fut pas très scientifique.

On peut appliquer sa démonstration à l'hypothèse d'une interpolation pythagoricienne que rendent plus vraisemblable encore la notice sur Zopyre d'Héraclée et les nombreuses études homériques auxquelles se livraient les Pythagoriciens. Je rappelle que le sujet de cet épisode — une description des châtiments infernaux —, leur est particulièrement cher ². On admet aussi généralement ³ que les personnages de cet *Enfer* sont conçus par le poète comme les représentants typiques et les symboles de divers genres de fautes morales et des punitions qu'elles méritent. Cette conception se retrouve précisément chez les Pythagoriciens. Le supplice de Tantale, *l'homme qui a révélé les secrets des dieux*, était, pour eux, l'image de la triste condition des profanes qui ne peuvent, à cause de leur indignité, recevoir la révélation pythagoricienne et jouir des bienfaits des doctrines sacrées ⁴. Ils appliquaient le même symbolisme à un autre châtiment, celui auquel la légende attachait plus tard le nom des Danaïdes ⁵.

Les Pythagoriciens n'auraient donc pas commencé par maudire Homère pour tenter de le sauver plus tard en inventant de

1. *Homerische Unters.*, 1884 (Phil. Unters., VII), p. 140 à 142 et p. 199 sq.

2. Héraclide Pontique dans Diog. Laërce, VIII, 4 (καὶ ὅσα ἡ ψυχὴ ἐν Ἄιδου ἔπαθε καὶ αἱ λοιπαὶ τίνες ὑπομένουσιν). Hiéronyme de Rhodes, *ibid.*, 21. Aristophon, *ibid.*, 38. Cf. Hermippe, *ibid.*, 41, etc.

3. V. Wilamowitz, *op. cit.*, p. 202 sq. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 4020.

4. Jambl., *V. P.*, 245.

5. Philolaos dans Platon, *Gorg.*, 493 A (Diels, Vors., fgt 44). Cf. une conception orphique semblable dans Platon, *Rep.*, II, p. 363 D (cf. v. Wilamowitz, p. 202).

subtiles allégories : ils auraient recouru d'abord à une méthode plus hardie, celle de l'interpolation. Leur habitude de chercher des lectures pieuses et de composer des Anthologies les y incitait ; celles-ci ne se conçoivent presque pas sans un arrangement du texte. On sait par ailleurs qu'ils avaient composé des poésies morales qu'ils attribuaient à Linus¹. De même, on peut se demander si les notices qui leur reconnaissent un rôle dans la publication des ouvrages orphiques² doivent être complètement dédaignées. J'ai toujours pensé aussi qu'il fallait les rendre responsables, pour une part, des interpolations anciennes des œuvres d'Hésiode, particulièrement des *Travaux et des Jours*. Comme ils avaient composé des Anthologies d'Hésiode³ et qu'ils l'expliquaient allégoriquement⁴, cette hypothèse n'est pas invraisemblable. Je signale particulièrement les superstitions qui ont leur origine dans des croyances arithmologiques (*op. et d.*, 763-823) et divers préceptes dont le rapport avec des coutumes pythagoriciennes est frappant⁵ ; mais nous reviendrons peut-être un jour sur ce sujet.

En attendant, cette étude permettra de juger du caractère de l'interprétation pythagoricienne et de préciser les sources des commentaires d'Homère, dans une proportion minime, il est vrai, mais qui pourra être complétée par la suite en ce qui concerne les autres sectes philosophiques.

1. Source ancienne dans Jambl., *V. P.*, 139.

2. Clément, *Strom.* I, 131 et Suidas, s. v. Ὀρφεύς.

3. Jambl., *V. P.*, III, 164. Porphyre, *V. P.*, 32.

4. Par exemple, Théol. Arithm., p. 6 (le Chaos), Jambl., *V. P.*, 39 (le mythe de la naissance d'Héphaistos), Jambl., *V. P.*, 82 (les îles des Bienheureux), etc.

5. Comparez *op. et dies*, 748, avec le « symbole » pythagoricien (Diog. Laërce, VIII, 17 (χρόνος ἔχνοz συγγεῖν ἐν τῇ τέτραι (rapprochement déjà signalé par Androcyde dans Tryphon, *Rhet. gr.*, III, p. 193), *op. et d.* 727 = « symbole » pyth. Diog. Laërce, VIII, 17 ; — *op.*, 743 = « symbole » pyth. Jamblique, *V. P.*, 154, *protr.*, 21. La description des différentes époques de la civilisation et en particulier de l'âge d'or (*op.*, 409 sq.) fournirait aussi des points de comparaison intéressants.

IV

UNE SÉRIE NOUVELLE
D'*EPITHETA DEORUM*

D'APRÈS LES *THÉOLOGOUMÉNA* DE NICOMAUQUE

UNE SÉRIE NOUVELLE

D'EPITHETA DEORUM

D'APRÈS LES « THÉOLOGOUMÉNA » DE NICOMACHE

On peut regretter que dans l'Antiquité, la science ne se soit jamais complètement libérée des pratiques superstitieuses et des idées populaires. En étudiant les premiers essais philosophiques et scientifiques, on s'aperçoit qu'ils ont leur origine dans la religion et le folk-lore et que la science en resta toujours imprégnée. Il en est ainsi, en particulier, pour l'arithmétique. On peut dire que dans l'Antiquité elle resta longtemps une pseudo-science à laquelle nous ne pouvons plus décemment donner aujourd'hui le nom d'arithmétique. Le nom d'*arithmologie*¹ pourrait servir commodément à désigner ce genre de remarques sur la formation, la valeur et l'importance des dix premiers nombres, où se mêlent la saine recherche scientifique et les fantaisies de la religion et de la philosophie.

Les anciens Pythagoriciens sont les créateurs de l'arithmologie. Ils collectionnaient déjà les preuves de l'importance de quelques nombres dans la production des phénomènes naturels et dans la structure de l'Univers. Ils avaient aussi établi des concordances entre certains nombres et des entités morales. Les nombres 4, 7 et 10, en particulier, se virent fêtés comme les créateurs et les organisateurs de la Nature. En cette matière, les Pythagoriciens ne faisaient aucune distinction entre les constatations de caractère scientifique et les remarques inspirées par

1. Je ne puis pas dire que j'invente complètement ce mot. Il se trouve pour la première fois, à ma connaissance, dans un fragment d'un *Coder Atheniensis* du XVIII^e siècle (Bibliothèque de la Chambre, n^o 65), f^os 498^a sq. Sous le titre Ἀριθμολογία ἡθικὴ, l'auteur a groupé des séries numériques d'actions honnêtes ou malhonnêtes, pieuses ou impies, recueillies dans les écrivains sacrés de l'Ancien Testament (Salomon, Sirach, etc.).

la superstition ou la fantaisie et ils appelaient leur science du nom d'*Arithmétique*.

Très tôt, on s'est occupé de recueillir et de codifier les notes de ce genre, éparses à l'origine, et les Recueils d'Arithmologie n'ont pas manqué, depuis le livre de Speusippe *sur les nombres pythagoriciens* jusqu'aux Θεολογούμενα Ἀριθμητικῆς attribués à Jamblique, en passant par un grand Recueil d'époque alexandrine, qui fut utilisé par une foule d'auteurs de la décadence ¹.

Mais l'Arithmologie évolua au cours des siècles. A l'origine, les remarques de caractère religieux y tiennent peu de place. On découvre rarement des analogies entre tel nombre et telle divinité, et dans ce cas on exprime ce rapport sous la forme d'une consécration du nombre à la divinité.

Insensiblement, ce genre d'arithmologie l'emporta sur les autres qui comportaient l'étude des nombres en eux-mêmes et dans leur relation avec les phénomènes naturels. En fin de compte, l'Arithmologie ne comprit plus guère que les rapports établis entre des divinités et des nombres et elle les énonça sous la forme très hardie de l'identification,

On peut constater que, dans cette évolution, un pas décisif fut marqué par la publication simultanée de deux apocryphes dus aux cercles néo-pythagoriciens des premiers siècles après notre ère. L'un, en prose dorienne, intitulé ἱερὸς λόγος ou λόγος περὶ θεῶν, se donnait comme l'œuvre de Pythagore ou de son fils Télaugès ; l'autre, un ὕμνος εἰς ἀριθμὸν en vers ioniens, se réclamait de l'autorité d'Orphée. Malgré ces divergences de titre et de forme, la communauté de leur origine n'est pas douteuse et leurs contenus étaient à peu près identiques.

Comme le titre du premier l'indique, le souci théologique s'est accentué au point de devenir la préoccupation essentielle de l'arithmologiste. Les titres des publications postérieures accusent la même évolution. Tandis qu'Anatolius, qui semble ignorer ces apocryphes, écrit encore un περὶ δεκάδος qui devait être semblable au περὶ τῶν Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν de Speusippe, Nicomaque et un auteur anonyme peu original, identifié traditionnellement, mais à tort, sans doute, avec Jamblique, intitulaient leurs Recueils

1. Identifié à tort avec le commentaire de Posidonius au Timée de Platon par Schmekel, *die Philos. der mittl. Stoa* (1892), p. 403 sq., et Borghorst, *de Anatolii fontibus* (1906), p. 60 sq.

Θεολογούμενα Ἀριθμητικῆς. Les deux apocryphes leur ont fourni la matière de ces compilations et ils ont encore été utilisés, mais à un moindre degré, par Moderatus, Martianus Capella et Lydus.

Parvenue à ce degré de développement, la théologie arithmétique, comme l'arithmologie s'intitule dès lors, identifie carrément les dix premiers nombres avec des divinités. Les motifs qui déterminent les rapports entre tel nombre et tel dieu sont fort divers : tantôt on devine des jeux d'étymologie, tantôt on y reconnaît des allusions à des légendes mythologiques, tantôt encore l'astrologie paraît avoir eu sa part d'influence.

Mais les arithmologistes ne se contentent pas d'appliquer à un nombre le nom d'une divinité : ils recherchent parmi les épithètes et les surnoms de cette divinité ceux qui, grâce aux combinaisons d'une étymologie souvent fantaisiste et toujours conciliante, s'adaptent le mieux à ce nombre.

Telle est, du moins, la conclusion qu'une étude attentive de ces notices permet de tirer : car, jusqu'ici, on a cru que ces surnoms et épithètes ne s'appliquaient qu'aux nombres, sans remarquer que l'intermédiaire qui expliquait ces adaptations était précisément le nom de la divinité.

Souvent ces surnoms de divinités se retrouvent ailleurs, mais maintes fois aussi la tradition des Théologouména est isolée et il reste à découvrir le sens et l'origine des épithètes nouvelles. On peut ainsi non seulement augmenter d'un témoignage les listes d'*epitheta deorum* déjà connus (dans Bruchmann, *ep. deor.*, Preller, *griech. Myth.*, et les différents articles du dictionnaire de Roscher), mais encore enrichir ces listes d'additions importantes. Il est bon de noter que la tradition arithmologique provient des cercles très religieux des Pythagoriciens : c'est un gage de la valeur et de l'intérêt des renseignements théologiques qu'on y trouve. Il m'a paru utile d'étudier à ce point de vue les Recueils d'arithmologie, d'abord pour mettre un peu d'ordre dans ces notices dont la tradition est confuse, ensuite pour chercher le sens des épithètes nouvelles que nous y rencontrerons.

Nous prendrons comme base d'étude le résumé des Théologouména de Nicomaque que nous a conservé Photius, *codex* 187, pp. 143-145. Ce résumé est malheureusement en très mauvais état : c'est une simple énumération souvent fautive, mal ordonnée

et incomplète, des noms et des surnoms de divinités appliqués aux dix premiers nombres. Parfois on peut éclairer et compléter ces listes par les extraits de Nicomaque insérés dans les Théologouména anonymes. Enfin; Moderatus, Lydus, Martianus Capella et plusieurs autres auteurs fournissent en quelques endroits des points de comparaison que nous utiliserons.

*
* *

A. — *Les surnoms de la Monade.*

Nicomaque commence par identifier la monade avec le Chaos d'Hésiode (*Theog.*, 116). Le passage correspondant de l'Anonyme complète cette note trop brève (p. 6, Ast) : κατὰ δέ τι σημαίνόμενον καὶ ὕλην αὐτὴν καλοῦσι καὶ πανδοχέα γε, ὡς παρεκτικὴν οὖσαν καὶ δυάδος τῆς κυρίας ὕλης καὶ πάντων χωρητικῶν λόγων εἶ γε πᾶσι παρεκτικὴ καὶ μεταδοτικὴ τυγχάνει. Ὡσαύτως δὲ χάος αὐτὴν φασὶ τὸ παρ' Ἡσιόδῳ πρωτόγονον, ἐξ οὗ τὰ λοιπὰ ὡς ἐκ μονάδος ἡ αὐτὴ σύγχυσις τε καὶ σύγκρασις, ἀλαμπία τε καὶ σκοτωδία στερήσῃ διαρθρώσεως καὶ διακρίσεως τῶν ἐξῆς ἀπάντων ἐπινοεῖται. A cette énumération ajoutons encore χάσμα conservé par Photius et qui rentre dans la même catégorie.

On voit, d'après ce passage, que c'est l'identité de la monade avec la matière première (ὕλη) qui explique le rapport avec le Chaos de la Théogonie hésiodique. Celui-ci, d'après les commentateurs d'Hésiode et la Cosmogonie orphique, représentait la matière originelle dont sont sortis tous les êtres. En outre, tous les surnoms que Nicomaque donne à la monade ont leur raison d'être dans ce rapprochement. La série suivante de fragments orphiques en donne l'explication :

1° Fgt 38 c Abel: Chaos.... omnia simul *mista* et semper *unum* fuisse, informe, aliquando tamen quasi ad ovi immanis modum per immensa tempora effectum peperisse ac protulisse ex se duplicem quandam speciem quam illi *masculofeminam* vocant (Nicomaque et l'Anonyme appellent aussi la monade ἀρσεν-νόθηλος), ex contraria *admixture* huiusmodi diversitatis speciem concretam.

2° Fgt 38 b : παρέρμαι νῦν ἐπ' ἀκριβὲς λέγειν τὸ ἐκ τῆς ἀπείρου

ὕλης κατ' ἐπιτυχίαν κρᾶσεως ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ὥδον, οὗ ῥαγέντος κατὰ τινὰς ἀρρενόθηλυσ ἐξέθορεν Φάνης κτλ.

3^o Fgt. 37: Ὁρσεὺς δὲ τὸ Χάος ὡς ἀπεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις..... κτλ.

4^o Fgt. 52 c: ἄζηχες δὲ αὖ σκοτόρος καὶ αὐτὴ ὡς ἀνείδεον λαχούσα τὴν φύσιν ὀνομάζοιτο ἦν (ἡ ὕλη).

5^o Fgt. 52 a: θελοῖ δὲ (le Chaos d'Hésiode) οὐ γώραν ἀλλὰ τὴν ἀπειροειδῆ καὶ πεπληθυσμένην τῶν θεῶν αἰτίαν, ἣν Ὁρσεὺς χάσμα πελώριον ἐκάλεσεν.

La seconde identification est celle de la monade avec l'Hadès. Nicomaque lui donne en effet les noms de Τάρταρος, Στύξ, ερικωδία, ἀμιξία, βέρχθρον ὑποχθόνιον, Λήθη (originellement déesse des Enfers, Roscher, II, 1957).

Deux raisons peuvent avoir amené ce rapprochement. Fréquemment à une époque tardive, on confond Hadès avec le Chaos ¹. D'autre part, l'intermédiaire a peut-être été, tout comme pour le Chaos, l'identification de l'Hadès avec la matière première, comme ce passage de Lydus permet de le conclure (*de mens.*, IV, 159) : ὅτι οἱ φυσικοὶ φασὶ τόδε τὸ πᾶν ὕλην ἀνείδεον πρὸ τῆς διακοσμήσεως γενέσθαι ποτέ, ὅθεν καὶ τὴν ὕλην "Λιθὴν οἱ φιλοσοφῆσαντές φασὶ καὶ Τάρταρον, ὡς ταρρατομένην καὶ οὐκ ἡραμεῦσαν κατὰ φύσιν διὰ τὸ ἀνείδεον αὐτῆς.

Dans un passage de l'Anonyme dont on ne retrouve pas trace dans Nicomaque, la monade est appelée θεμιουργός et πλάστρια. L'hymne au Nombre est la source de cette notice, comme le prouve le rapprochement avec une citation de Proclus (*in Remp.*, II, p. 169 Kroll), et de Syrianus (*in Arist., met.*, p. 911 a). Quant à la signification de ces surnoms, elle doit être cherchée dans l'identification de la monade avec Prométhée, que nous trouvons dans le contexte de l'Anonyme : διὸ καὶ Προμηθεὺς μυθεύουσιν αὐτήν, θεμιουργὸν ζώοντος (p. 5 Ast), de sorte que nous découvrons ces deux épithètes de Prométhée θεμιουργός et πλάστρια, qui sont conformes à la légende du Titan.

Dans la liste des noms de Nicomaque, nous lisons ensuite : ἄτλας (ἐστὶν ἡ μονάς), ἄζων, ἥλιος, πυράλιος. Il y a ici deux groupes de personnages : ἄζων désigne en effet le même être qu'Ἄτλας suivant une ancienne interprétation conservée par un commen-

1. Roscher, *Lexikon*, I, p. 872.

tateur d'Homère, Eustathe, p. 1389, 60 : ἄλλοι δὲ Ἀτλαντα τὸν νοητὸν ἄξονα νοοῦσι τὸν διὰ μέσης τῆς γῆς ἐληλαμένον. Quant à πυράλιος, c'est évidemment une épithète de ἥλιος. On ne la retrouve pas ailleurs, mais les épithètes du Soleil où le mot πῦρ entre en composition sont innombrables et, ce qui est plus décisif, le nom de πῦρ même est appliqué au Soleil, p. ex. par Sophocle (fgt. 492 Nauck), et dans le Papyrus Oxyr. 412 (III, p. 38, Grenfell-Hunt). On retrouve dans Lydus (*de mens.*, II, 6) le rapprochement de la monade avec le Soleil et, à cette occasion, l'auteur leur applique à tous deux les épithètes Ὑπεριονίδης (qui est connue) et ἀκάμας. Enfin, il est vraisemblable que nous devons l'équation μονάς-ἥλιος à une autre μονάς-Ἀπόλλων qui repose sur une étymologie du nom de ce dieu : ἀναφέρεται δὲ ἡ μονάς εἰς Ἀπόλλωνα τοῦτέστιν εἰς τὸν ἕνα Ἥλιον, ὅς Ἀπόλλων λέγεται διὰ τὸ ἄπωθεν εἶναι τῶν πολλῶν (Lydus, *de mens.*, II, 4). C'est pour cela que Lydus peut appliquer à la monade l'épithète ἀγυιεύς qui est propre à Apollon, le dieu des chemins, et dont nous devons la mention à une fausse étymologie (Lydus, II, 6 : Ὀρφεὺς δὲ τὸν ἕνα ἀριθμὸν ἀγυιέα καλεῖ τοῦτέστιν ἀμερῆ). Nicomaque a choisi deux autres surnoms d'Apollon : προσφῆτης καὶ λόγιος. Le premier nous est connu ; l'autre se trouve ici pour la première fois. Il est d'ordinaire appliqué à Hermès, le dieu des discours. Je doute qu'il ait ici la même signification : le voisinage de προσφῆτης fait penser à une variante de λοξίζας, le dieu des λόγια, c'est-à-dire des oracles.

B. — *Le nombre 2.*

Le premier nombre pair, c'est-à-dire féminin, suivant la conception pythagoricienne, a été mis en relation avec trois divinités féminines : Rhéa-Déméter, Artémis et Aphrodite.

A Rhéa se rapportent les épithètes suivantes :

1° διομήτωρ, dont la forme est nouvelle, mais qui correspond au μήτηρ Διός qu'on trouve fréquemment ailleurs.

2° πηγὴ διανομῆς qui doit avoir trait au rôle de mère des dieux et de la Nature attribué à cette déesse.

3° Φρυγία, pour lequel les témoignages ne sont pas rares.

4° Λυδία, épithète inconnue, mais qui se comprend, mainte-

nant que l'on a rassemblé les nombreux documents attestant le culte vivace de la déesse en Lydie (Roscher, II, 2863 sq.).

5° Δινδουρήνη; les formes de ce surnom sont très variées : δινδουρήνη, δινδουμένη, δινδουρή, δίνδουρα, δινδουρίς.

6° Δήμητρα. C'est une des variantes du nom de Déméter avec qui Rhéa fut souvent confondue à une certaine époque.

7° Ἐλευσινία, dont il faut rapprocher le surnom ἑλευσίνη conservé par Lydus, *de mens.*, 4, 97. Il dérive de l'identification avec Déméter, la déesse d'Eleusis.

8° Je rapporterais encore à ce groupe le surnom Κρόνου σύνευνος conservé dans ce fragment de Philolaos (Lydus, *de mens.*, IV, 64) : ὁρθῶς οὖν ὁ Φιλόλαος τὴν θυάδα Κρόνου σύνευνον εἶναι λέγει.

Enfin, il est vraisemblable que les noms d'Ἴσις et de Φύσις qui sont en tête de la liste de Nicomaque font partie du même développement. Leur rapport avec le nombre 2 est déterminé par l'identification de Rhéa avec ces deux divinités qui eut cours à certaine époque de syncrétisme.

Nous rencontrons ensuite le nom d'Artémis suivi des surnoms suivants que je rapporte à cette déesse :

1° [ἡμερος]. Sous cette forme, ce surnom est assez étrange dans la liste des épithètes dont la relation avec Artémis n'est pas douteuse. D'autre part aucun autre témoignage ne peut être cité en faveur d'un rapport entre le nombre 2 et ἡμερος, le désir; et, comme la tradition manuscrite du résumé de Photius est assez mauvaise, je voudrais retrouver dans ce mot un surnom d'Artémis ἡμερος (= ἡμέρα) qui est connu par divers témoignages¹.

2° Δίτυοννα.

3° Ἀερίη auquel correspond l'épithète ἡερίη de Nonnus (30, 463 et 184, rétablie par une bonne conjecture de Graefe, 26, 138) et le surnom ἀερότερις dû à un jeu d'étymologie.

4° Ἀστερία. Il faut supposer ici la confusion, fréquente d'ailleurs, d'Artémis avec Hécate, dont la mère s'appelait Astérie. Peut-être aussi cette épithète se rapporte-t-elle à la naissance d'Artémis à Délos dont le nom primitif légendaire était Ἀστερία.

5° Δίσημος (= δίσημος, qui est à deux temps ou à deux sens). Il n'est pas tout à fait sûr qu'il faille rattacher cet adjectif à Artémis-Hécate. Je crois cependant ce rapport vraisemblable.

1. Callimaque, *hym.*, 3, 236. Cf. Pausanias, 8, 48, 8.

Le mot *δίσημος*, de même que l'épithète *διχρονία* que nous trouverons appliquée, dans le même Recueil, à Hécate, aurait trait à la division de la vie de cette déesse en deux périodes : elle était censée passer la moitié de l'année au ciel, l'autre moitié dans les demeures souterraines (Preller, *gr. Myth.*, p. 763, 3).

6° *Σελήνη*, dont la confusion avec Artémis-Hécate est connue et dont nous trouvons le nom dans Lydus, *de mens.*, II, 7, et dans l'Anonyme.

Les surnoms d'Aphrodite qui étaient susceptibles de trouver une explication par leur analogie avec le nombre 2 sont en petit nombre :

1° *Διώνη* qu'on retrouve ailleurs, parfois aussi sous la forme *Διωνάϊα*.

2° *Μυχία*, qui est isolé. *Μυχία* figure dans le Catalogue des épithètes divines de Nicéas. L'adjectif *μυχῖος* n'existe pas ; mais ce n'est pas une raison pour corriger la forme de Nicomaque. *Μυχία* peut avoir été abstrait des formes comparatives *μυχάϊτερος* et *μυχάϊττερος* qui sont connues.

Quant au sens de l'épithète, il est éclairé par d'autres noms d'Aphrodite comme *ῥοχίη*, *ἐνχλίη*, etc., qui se rapportent à la divinité marine.

3° *Κυθέρις*.

C. — *La triade.*

Aucune divinité ne paraissait mieux s'adapter aux propriétés du nombre 3 que la déesse appelée par les poètes *τρίμορφος*, *τριζέφαλος*, etc., c'est-à-dire Hécate. Aussi trouvons-nous dans Nicomaque une foule d'épithètes du nombre 3 qui se rapportent à Hécate ou à la déesse si souvent confondue avec elle, Artémis. Voici les surnoms qui suivent immédiatement le nom d'Hécate et qui, sans aucun doute, s'expliquent par ce rapprochement :

1° *ἐρηνή* (dorien pour *ἐρηνή*), *aimable*. On trouve le même surnom dans un fragment de l'*Hymne au Nombre* (fgt. 309 Abel). Hécate possède une autre épithète dont la forme est assez semblable *ἐρεμνή*, *sombre*, dont le sens s'adapte mieux au caractère de cette déesse. La tradition des Apocryphes pythagoriciens doit cependant être conservée, mais il est possible que l'origine de la

variante ἐρυννή — ἐρεμνή doit être cherchée simplement dans une faute paléographique.

2° Χαριτίξ. Ce surnom nous met sur la trace d'un rapport établi entre les Grâces et Artémis ou Hécate. Nous trouvons une tradition de ce genre dans un hymne homérique (27, 13 sq.), où nous voyons Artémis se rendre à Delphes pour aller régler la danse des Grâces et des Muses. Le culte des Charites était lié à celui d'Artémis à Athènes, Eleusis, en Laconie, à Magnésie du Méandre (Wernicke, dans Pauly-Wissowa, III, p. 1363) et à Thasos (trois bas-reliefs du Musée du Louvre, publiés par Studniczka, *Jahreshefte des öst. arch. Inst.*, 1903, p. 159 sq.). Un groupe de marbre attique (actuellement au château d'Ottenstein, publié par Sitte, *Jahresh. des öst. arch. Inst.*, 1910, p. 87) montre la triple Hécate entourée d'une ronde de Charites. — Cet adjectif pourrait être aussi simplement un doublet de ἐρυννή, gracieuse, dont on retrouverait un parallèle dans l'épithète latine *gratia* (appliquée à Diane par Dracontius, 10). Il est plus vraisemblable que l'épithète Χαριτίξ tire son origine du nom des trois Charites qui correspondaient aux trois unités de la Triade.

3° Δαμυχτράμη. La formation de ce mot est assez singulière, et elle reste, pour moi, inexpliquée ; le sens doit être : la fille de Déméter, Coré.

4° Διοσχορίξ. On peut considérer cette épithète comme une variante de l'expression Διὸς Κόρη appliquée si souvent à Artémis par les poètes (Bruchmann, *ep. deor.*, p. 47). Peut-être aussi doit-on la faire dériver du nom des Dioscures. Le culte des Dioscures était en relation étroite avec celui d'Artémis à Sparte et à Éphèse (Wernicke, dans Pauly-Wissowa, III, 1365).

Dans la liste de noms qui suit dans Nicomaque : καὶ Μητιν καὶ τριδύμην, Τρίπωνα θαλασσοῦχον (il faut joindre ces deux mots, contrairement à ce que fait l'éditeur de Photius), Τριτογένειαν, Ἀχελῶον, νάστιν, καὶ ἀγυιόπεζον Κουρητίδα, Κραταίδα, etc., la distinction des épithètes qu'on doit rapporter à Artémis devient plus difficile. En effet, si nous laissons de côté Acheloüs, Triton, la Nestis (de Sicile et d'Empédocle) qui forment un groupe spécial, celui des divinités de l'eau, l'attribution des autres surnoms prête à deux hypothèses. Le nom de Τριτογένεια nous force à songer à Athéna, alors qu'il a surtout été question d'Artémis à pro-

pos du nombre 3. D'une part, l'épithète *τριδύμη* conviendrait bien à Artémis-Hécate : ce serait une variante de *τρίμορφος*. D'autre part, le surnom de *μητις* ne s'adapte bien qu'à Athéna et cette attribution est confirmée par un passage d'un hymne orphique (32, 10). Pour conserver plus de cohésion dans cette énumération, on pourrait considérer *τριδύμη* comme une épithète d'Athéna, correspondant à *τριγέννητος* qu'on trouve dans Lycophron, 519, et à *τριπέτωρ* de l'Anthologie Palatine, XV, 25, 26. Quant au sens de ces adjectifs, il paraît être expliqué par un mot de Suidas, s. v. *Τριτογενής*· ἡ Ἀθηνᾶ· ἥτοι ὅτι ἐκ τῆς νηδύος καὶ τῆς μήτρας καὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διὸς ἐξῆλθε (cf. Photius, s. v. *Τριτογενής*).

En fin de compte, on pourrait même se demander si tous ces surnoms étrangers qui apparaissent au milieu des épithètes d'Artémis ne doivent pas rentrer, eux aussi, dans la même catégorie. Nous serions en présence d'une adaptation à Artémis des surnoms d'Athéna. Ces deux divinités furent souvent confondues, même à une époque très ancienne. On trouvera dans Roscher, II, p. 3188, la liste des attributs et des épithètes qu'elles possèdent en commun ainsi que les nombreux témoignages qui attestent cette confusion.

En tout cas, avec *ἀγυιόπεζα Κουρητίς*, nous revenons à Artémis et la suite de la liste est formée par diverses épithètes de cette déesse. Dans un autre passage de ce Recueil, dans la section relative au nombre 9, *Κουρητίς* est mis en rapport très étroit avec *Κόρη*. L'Anonyme tente une explication étymologique de ce mot, en prenant pour base, semble-t-il, un rapprochement avec le nom des Curètes. C'est évidemment une fausse étymologie, dans le genre de celle qui a fait établir par une source de Servius (*ad Verg. Aen.*, 3, 111), un rapport entre Koré et Corybas : *quidam ἀπὸ τῆς Κόρης. Corybas enim Proserpina quae Κόρη dicitur graece, sine patre natus*¹. Vraisemblablement *Κουρητίς* est une forme dérivée de *Κούρη* = *Κόρη*. Si l'arithmologiste a choisi ce surnom de préférence à d'autres, c'est qu'il lui suggérait une analogie entre Coré et les Curètes dont la tradition portait souvent le nombre à 3 et qu'il croyait ainsi découvrir une nouvelle ressemblance entre Coré et la triade. On pourrait aussi en faire une

1. M. Ch. Picard me signale aussi l'existence d'un collège de Curètes à Ephèse au service du culte d'Artémis (Roscher, *Lexikon*, II, p. 1606).

variante des épithètes nombreuses qui reconnaissent dans Artémis une déesse protectrice de la jeunesse : Κορυθαλίξ (à Sparte), Κορυτοτρόφος, Παιδοτρόφος, etc. (Wernicke, dans Pauly-Wissowa, III, p. 1346).

L'épithète ἀγυίοπεξ qui accompagne Κορυητίς est un ἄπξ dont le sens est obscur. Le Thésaurus l'explique ainsi : « qui a le pied sans membres (ἄ-γυιοί), c'est-à-dire non articulé. »

On pourrait discuter sur la légitimité du sens dérivé « non articulé ». D'ailleurs le lexicographe ne cherche pas à quelle particularité de Κορυητίς cette épithète fait allusion et il ne se soucie pas de trouver une explication à un surnom aussi étrange pour une divinité. Que telle ait été l'étymologie des apocryphes pythagoriciens, c'est très possible : la triade étant composée de trois unités (= ἀγυιεύς) pourrait être surnommée ἀγυίοπεξ. Néanmoins le sens du mot était trop obscur pour qu'on l'ait inventé dans le but de signaler cette particularité. En règle générale, d'ailleurs, l'arithmologiste n'invente pas de surnoms : il fait simplement un choix parmi ceux qui lui sont fournis par la tradition mythologique.

Quel a donc pu être le sens de cette épithète d'Artémis ? Une des étymologies les plus vraisemblables tirerait le mot de ἀγυιά (route), et πέξ : « celle qui passe dans les rues. » Hécate est la déesse vagabonde qui parcourt les rues et les routes et qui est préposée à leur surveillance et protection (Preller, *gr. Myth.*, p. 325). A cette croyance populaire correspondent les épithètes ἑσπρία, ἐνορία, τριοδίτις, etc... Un passage de Callimaque (*Dian.*, 38), où il est question de ce rôle de la déesse, a conservé ce mot ἀγυιά que nous trouvons ici en composition : καὶ μὲν ἀγυιαῖς ἔσπεαι καὶ λιμένεσσιν ἐπίσκοπος. On pensera aussi à rapprocher de cette épithète un surnom d'Apollon ἀγυιεύς, dont le sens est analogue et dont la formation est plus simple.

L'épithète suivante Κορυαῖδα n'a de correspondant que dans le nom Κορύταις. Parmi les nombreuses et très différentes variantes de la tradition qui concerne Crataeis, la seule qui convienne à ce passage est celle qui assimile à Hécate le personnage mythologique de Crataeis, l'épouse de Phorkys et la mère de Scylla¹. C'est la même identification que dans l'Arithmologie. Aussi n'hésite-

1. Cf. *Schol. Apoll. Rhod.*, 4, 828. Cf. Roscher, *Lexik.*, s. v. Crataeis.

rons-nous pas à introduire dans la vulgate du texte de Photius la légère correction qu'exige ce rapprochement : Κραταΐδα en Κραταΐδα.

Après une série de trois noms abstraits qui ne rentrent pas dans notre étude : ἁρμονία, συμβηγία, γάμος, Nicomaque reprend la liste des surnoms : Γοργονία et Φορξία.

On trouve le nom de Γοργώ appliqué à Hécate (*Hymn. ad Hec.*, v. 7, Abel, et PLG, III, p. 682, Bergck.). D'autre part, Hécate passe parfois pour l'épouse de Phorkys que la tradition regarde comme le père des Gorgones : tel est le sens du mot Φορξία. Sans doute aussi trouvons-nous ici l'indice d'une tradition pour laquelle Hécate était la mère des Gorgones.

Je pense qu'il faut aussi rapporter à Hécate les deux surnoms suivants : τρίςαμος et λύδιος. Τρίςαμος (« à trois sens ») est sans doute une variante de τρίμορφος, appliquée fréquemment à Artémis. Quant à λύδιος, il désigne la fameuse Artémis éphésienne.

Le nombre 3 étant aussi identifié, je ne sais pour quelle raison, avec la constellation de l'Ourse, le passage de Nicomaque où il en est question a conservé deux épithètes de l'Ourse :

1° ἑλιξ, que l'on doit rapprocher de Ἑλίχη, nom que porte la Grande-Ourse. Ce surnom lui a été donné en considération du mouvement circulaire de cette constellation.

2° L'autre épithète ποτὶ βυθὸν οὐ θυομένη, dont la forme doriennne rappelle l'ἱερὸς λόγος mais dont le tour suggère une origine poétique, vise la particularité de cette constellation, de ne jamais disparaître dans la mer durant son mouvement de révolution.

D. — *Le Quaternaire.*

Les dieux avec lesquels le nombre 4 a été particulièrement identifié sont Hermès et Dionysos. D'autres personnages divers cependant, comme Eole et Héraclès, à qui s'appliqua très tôt l'interprétation allégorique, partagèrent le même sort.

Nous devons à l'identification avec Héraclès quelques épithètes du nombre 4, comme ἀλκιμωτάτη (cf. le surnom d'Héraclès Ἀλκχιός). Les adjectifs ἀρρενική et ἀθήλυντος visent eux aussi le même trait du caractère du héros. Quant au mot ἔξαρμα, pour le mettre en rapport avec le contexte, nous choisirons parmi ses différents sens, celui de « impétuosité, élan naturel ».

A un autre point de vue, Nicomaque identifiait Héraclès avec le temps et même avec le Soleil, comme le montre cette note des Théologouména anonymes, p. 25 : *πάλην δὲ Ἡρακλέα παρὰ τὴν τοῦ ἔτους ἔννοιαν, τὴν τετράδα καλοῦσι, χρονιότητος οὖσαν παρεκτινῆν*, corroborée par ce passage de Lydus (*de mens.*, IV, 67) : *Ἡρακλῆς δὲ ὁ χρόνος παρὰ τῷ Νικوماχῷ εἴρηται, ἀλλὰ μὴν καὶ ἥλιος, καὶ*.

Nicomaque, après avoir rapporté au quaternaire les noms d'Hermès, Héphaistos et Dionysos, commence une longue énumération de surnoms qu'on peut diviser en deux groupes : d'abord les épithètes d'Hermès, puis différents noms de Dionysos.

On peut douter de l'attribution exacte du premier : *σωρίτις* ; car, non seulement on ne retrouve rien de pareil dans les surnoms connus de ces deux divinités, mais le mot, comme nom, est un *ἄπαξ*. Il est vrai que le sens en est fourni par l'étymologie et par la forme féminine *σωρίτις* qui, appliquée à Déméter (*hymn. Orph.*, 40, 5), désigne « celle qui préside à l'entassement des gerbes, à la rentrée de la moisson », comme d'ailleurs *πελώσωρος* appliqué à la même divinité (*Anth. Pal.*, VI, 258).

Hermès et Dionysos sont tous deux considérés comme les protecteurs des champs : on ne peut donc avec certitude rapporter le surnom à l'un plutôt qu'à l'autre. Je pencherais cependant pour l'attribution à Dionysos : de même que Déméter protège la rentrée des gerbes, de même Dionysos préside à la rentrée et à l'entassement des grappes dans le pressoir. C'est sans doute à ce rôle du dieu que l'épithète devait faire allusion.

Suit une série de surnoms d'Hermès : *Μαιαδεὺς ἢ Μαιάδης, καὶ ἐριούμιος, καὶ σῶνος, καὶ διάκτορος*, qui sont déjà connus par divers témoignages. L'épithète conservée par Lydus dans un fragment arithmologique (*de mens.*, II, 9) : *ἑσπερος τῶν μεγάλων ψυχῶν* se rapporte au rôle d'Hermès psychopompe.

Parmi les surnoms de Dionysos dont la liste suit sans commentaire aucun, quelques-uns sont déjà connus comme *βασιλαρεὺς* et *διμάτωρ*. L'accouplement de deux épithètes contradictoires *θηλύμορφος* τε καὶ *ἑπανδρος* a un parallèle dans l'épithète *ἄρσενόθηλος* conservée par Lydus, *de mens.*, IV, 160, et Porphyre (Eusèbe, *prep. ev.*, III, 109) ou dans l'expression *ἄρσην τε καὶ θῆλυς* d'Aristide, I, 48. Quant aux adjectifs suivants, leur rapport avec Dionysos n'est pas douteux : *ἄρρενουργός* correspond avec l'épithète fréquente *ἄρσην* et l'expression *βακχασμὸν ἀνεγείρων* semble faite

pour expliquer βακχέχορος qui est d'un emploi plus ordinaire. L'épithète ζαθέη appliquée par l'« hymne au nombre » à la tétrade (Syrianus, *in Arist. met.*, 893 a 19), se rattache au même groupe, car ζάθεος est un surnom connu de Dionysos.

Pour finir, on pourrait peut-être chercher dans une leçon corrompue des manuscrits de Photius (supprimée du texte édité), à la suite des surnoms de Dionysos : ἀρμονία, une nouvelle épithète de ce dieu : ἀρμονίας. On ne possède aucune preuve certaine en faveur d'un tel rapprochement, mais on connaît un Dionysos Μελπόμενος à Athènes, avec un surnom dont la signification ne devait pas être bien différente.

E. — *Le nombre 5.*

Un premier groupe des divinités de ce nombre est formé par celles qui ont quelque rapport avec la Justice. Le nombre 5, en effet, représentait l'idée de Justice en unissant des parties inégales (2 et 3).

On trouve d'abord le nom Δίκη, dans l'Anonyme, qui correspond à la δίκησις et à la δικαιοσύνη de Nicomaque. La phrase de l'Anonyme, p. 31 : καὶ βουβάστειαν διὰ τὸ ἐν Βουβάστῳ τῆς Αἰγύπτου τιμᾶσθαι, qui provient de Nicomaque comme le prouve le surnom de βουβαστία qu'il donne dans Photius au nombre 5, paraît se rapporter à Δίκη qui précède immédiatement. Nous aurions donc ici une confusion entre Δίκη et la déesse honorée à Bubaste ; celle-ci était souvent identifiée avec Artémis, mais parfois aussi avec d'autres déesses, particulièrement avec Isis. Comme le nom d'Isis apparaît dans le même groupe, il est vraisemblable qu'un rapport s'est établi entre ces divinités par l'intermédiaire d'une première identification avec Isis. C'est la seule divinité, en effet, qui ait pu fournir les points de contact nécessaires, car il n'est pas rare qu'Isis soit confondue avec Δίκη, avec Némésis et avec la déesse de Bubaste (Pauly-Wissowa, art. *Bubastis*, p. 931).

Après avoir relevé une analogie entre le nombre 5 et Aphrodite, Nicomaque ajoute une liste des épithètes qui lui conviennent le mieux en cette occasion.

1° γαμηλία. Ce surnom est connu ; en la circonstance, il s'appliquait au nombre 5 parce qu'il unissait le premier nombre femelle (2) avec le premier nombre mâle (3).

2° ἀνδρογυνίχ. Cet adjectif fait allusion à l'existence d'un dieu oriental qui portait le nom d'Ἀφροδίτης ou Ἀφροδίτη et qu'on considérait comme une Aphrodite masculine (Roscher, I, p. 2315). Aphrodite pouvait donc passer pour avoir les deux sexes.

3° Κυθέρειχ, qui a déjà été appliqué au nombre 2.

4° Ζωννίχ. Ce surnom n'est pas connu par d'autres témoignages. Mais nous savons qu'Aphrodite était honorée comme déesse du mariage (Aphrodite Harma) et comme protectrice de l'enfantement et de l'éducation (κολιάς, γενετυλίας, κορυποπόρος). La déesse de la ceinture devait donc être celle à qui les jeunes filles consacrent leur ceinture avant leur mariage. Une coutume semblable est attestée pour le culte d'Artémis qui, de ce fait, porte le nom de λυσίζωνος. La formation du mot ζωννίχ est beaucoup plus simple que celle de λυσίζωνος et le sens en est moins clair, mais on peut rappeler comme exemple d'une formation analogue l'épithète χιτώνη ou χιτωνίχ que portait Artémis à Athènes, Milet et Syracuse, et qu'elle tenait vraisemblablement de ce que les jeunes filles lui offraient leur chiton virginal.

5° κοκλιοῦχος (pour κοκλοῦχος, par analogie avec πολιοῦχος, ἑσπεῖος, etc. ?) « celle qui occupe le ciel ». Κόκλος signifie, en effet, fréquemment l'orbe du ciel ou le ciel lui-même. Cette épithète ne paraîtra pas étrange, si on la rapproche de l'Aphrodite οὐρανίχ, qui, originellement, avait le même sens. De nombreux témoignages attestent d'ailleurs le rôle d'Aphrodite comme déesse de la Nature (Preller, *gr. Myth.*, 354 sq.). L'épithète κοκλιοῦχος est donc parfaitement justifiée : il semble qu'Apulée (*met.*, IV, 29) fasse allusion à cette fonction de la déesse quand il l'appelle *orbis totius alma Venus*.

Il est probable que le nom qui suit ἀμύθεος est indépendant de la série des épithètes d'Aphrodite. Il doit s'appliquer seulement au nombre 5, « demi-dieu », parce qu'il est la moitié de 10, qui est considéré comme le plus divin des nombres.

Le même nombre était aussi identifié avec Zeus. Une note de Nicomaque où il est appelé Ζηνὸς πύργος permet de le deviner. Nous trouvons confirmation de cette conjecture dans Lydus (*de mens.*, II, 10) qui, à cette occasion, rapporte à ce nombre deux épithètes de Zeus déjà connues ζωογόνος et οὐρανίος, cette dernière avec sa signification littérale. Ce fait apporte quelque lumière dans la liste des surnoms de Nicomaque. Après la mention de

Ζηνὸς πυργός, cet auteur appelle le nombre 3 (πεντάς) διδυμία (=δίδυμος dans l'Anonyme) et ἄξιον ἑδραία. Sous ces formes féminines d'adjectifs doivent se cacher des épithètes de Zeus. C'est facile à prouver pour διδυμίας qui désigne le Zeus de Didymes. Quant à ἄξιον ἑδραία, il se rattache à la même idée que l'épithète οὐράνιος. Mais l'expression ἄξιον ἑδραία est elle-même fautive, l'adjectif ne s'accordant pas en genre avec le substantif qui est masculin. La forme originelle fut peut-être ἄξιον ἑδραία (cf. ἄξιον ἑδραία) « celle qui se tient ferme sur l'axe du monde. » Il ne serait pas étrange que cette épithète fût appliquée à Zeus. Euripide représente Zeus dans le même rôle : *Troj.*, 884 : ὦ γῆς ἑχέμυξ, καὶ γῆς ἑχέμυξ ἑδραία... (cf. Eschyle, *suppl.*, 779 : γαίωχε παγκρατὲς Ζεῦ et *Prom.*, 393 : θαλασσίη παγκρατὲς ἑδραία). Ce surnom convient assez au rôle de modérateur immuable de l'Univers qui est attribué à Zeus.

Une dernière série de surnoms des nombres 3 commence par ἄμβροτος et Παλλάς, qui désignent avec certitude Athéna. Les épithètes qui suivent et qui sont isolées de tout autre nom de divinité doivent donc vraisemblablement se rapporter à cette déesse :

1° ἄμβροτος, qui est connue par divers témoignages.

2° ἀκρεωπία. Cet adjectif doit être une variante des épithètes ἀκρία et ἀκρία, « la déesse du sommet », qui s'appliquent à plusieurs déesses, comme Aphrodite et Héra. Athéna en particulier était appelée ἀκρία à Argos (Hésych., s. v. ἀκρία). Nous retrouvons encore cette épithète appliquée à Athéna dans la section du nombre 9.

3° ἀγερμονία convient aussi très bien à cette déesse, si on compare les épithètes dont le sens est analogue ; ἀρχηγέτις, ἀγέστρατος, ἀγέγων, etc.

4° ἀτάλαντος. On donne d'ordinaire à cet adjectif le sens de « ayant le même poids ». Ici, nous ne pouvons nous contenter de cette interprétation et nous sommes forcés de recourir à une autre étymologie qu'on a également proposée pour le nom du personnage mythologique Ἀτάλαντος, la nymphe chasserresse. Ces mots seraient formés de α conjonctif et de la racine τάλ qui a le sens de supporter (cf. τάλω et ses formes épiques τάλισσω, ἐτάλασσε, les adjectifs τάλειρος, τάλανθος, etc.), et signifieraient donc celui qui sait supporter beaucoup, infatigable. Nous rappel-

lerons que c'est précisément une des qualités reconnues à Athéna par de nombreuses épithètes ; *ταλάεργος, ἀκάρματος, ἀτρυτώνη*, etc.

5° *κρηδεῖτις* (forme à laquelle l'Anonyme préfère *κρηδίτις*, parce qu'il en cherche l'étymologie dans le mot *κρηδίς*). Cet *ῥι* est difficile à expliquer, car l'interprétation de l'Anonyme n'est pas admissible. On pourrait songer à une faute paléographique ou à une confusion avec un nom connu (comme *Κρηθίς*, surnom d'Athéna à Sybaris, Hérodote, V, 45), mais il vaut mieux essayer d'expliquer la forme de la tradition manuscrite. Un des essais d'étymologie les moins risqués ferait dériver ce mot de *κράδῃ*, le figuier. Cette épithète s'accommoderait peut-être des prérogatives d'Athéna qui est considérée quelquefois comme une déesse de l'agriculture. Quant à la forme du mot, on possède des parallèles dans *κρηδεῖτις* appliqué à Artémis et *συκείτης* surnom de Dionysos.

6° *ὀρθεῖτις*. A première vue, on serait tenté de voir dans cette épithète une variante des surnoms connus d'Artémis : *Ὀρθίς* et *Ὀρθωσίς*. Mais comme tous les noms de cette série s'appliquent bien à Athéna, il convient de voir d'abord si ce dernier surnom répugne absolument à une attribution identique.

Il n'en est rien, je crois. D'abord, les adjectifs dérivés de *ὀρθός* ne sont pas réservés à la seule Artémis. On connaît un Zeus Orthosios, un Dionysos Orthos, un Asklépios Orthios. La dernière hypothèse concernant le sens de ces épithètes a remis en faveur la signification médicale : ces épithètes désigneraient les divinités qui guérissent les maladies ou qui favorisent les accouchements. Or de nombreux surnoms d'Athéna nous la représentent comme une déesse protectrice de la santé corporelle : on trouve les surnoms d'Athéna Alêa, Athéna Ὑγίεια, *παιωνία, ἡλεῖταις, σωτρίστρα, ὀρθοκλῆτις*, etc. Rien d'étonnant donc à ce que nous ne lui refusions pas le surnom d'*Ὀρθεῖτις*, celle qui sauve.

Pour en finir avec le nombre 5, remarquons que l'expression poétique qui accompagne le nom de Melpomène : *καὶ ἀπειροπαγὴν ἐπὶ καλῇ* ne désigne pas cette Muse, mais sa sœur Calliope.

F. — Le nombre 6.

Ce nombre est d'abord identifié avec Aphrodite parce qu'il est formé par la multiplication des deux premiers nombres, mâle et

femelle, 3 et 2, comme 5 provient de leur addition, 'ce qui lui a valu le même nom.

Voici les surnoms d'Aphrodite cités à ce propos :

1^o Ζυγία, qui est connu par plusieurs témoignages.

2^o Ζυγίτις (cf. ζεύκτηρα, *hymn. orph.*, 55, 3) qui se rapporte, comme le précédent, à la déesse du mariage.

2^o ἀνδρογυνία, que nous avons rencontré plus haut. Lydus cite un surnom analogue d'Aphrodite à propos de sa parenté avec les nombres (*de mens.*, II, 41) : ὡς καὶ αὐτὴ Ἀφροδίτη τὴν τοῦ ἄρρενος τὴν τε τοῦ θήλεος ἔχουσα φύσιν, καὶ διὰ τοῦτο παρὰ τοῖς θεολόγοις ἀρρενόθηλος καλουμένη.

4^o γαμήλια, qui est très connu. On pourrait rapprocher de cette épithète le nom de γάμος qui est si souvent appliqué à ce nombre. Il est très possible que Γάμος qui d'ordinaire est le nom d'une divinité spéciale, ait été aussi un surnom d'Aphrodite. Sur une gemme décrite par Gerhard (*auserl. Vasenb.*, I, p. 81; *Prodr.*, p. 260), à côté d'une représentation d'un personnage féminin ressemblant à Aphrodite (ou à l'Espoir), on trouve l'inscription ΓΑΜΟΣ. Gerhard y voyait une représentation d'Aphrodite comme déesse du mariage (ἄρμα, γαμήλιος, γαμήη, γαμοσσόλος, etc.). Notre note arithmologique semblerait confirmer cette conjecture.

On pourrait se demander encore si l'épithète du nombre 6 ἄρμονία ne doit pas être rattachée à la même série : ce serait une variante du surnom Ἄρμα.

5^o φιλοτησία, la déesse de l'amour. Cette épithète ne se trouve qu'ici, mais elle a des parallèles dans φιλήη, ἐρωτοτρόφος, ἐρωτοτρόχος, etc.

Nous rencontrons ensuite divers surnoms que Nicomaque n'a pas cru devoir faire précéder du nom d'une divinité, tant l'attribution en est sûre. Il s'agit encore d'Artémis-Hécate qu'on retrouve ici à cause de la parenté de 6 avec le nombre 3, comme l'explique l'Anonyme. Voici ces surnoms :

1^o ἐκκτηβελέτις. Cette forme est nouvelle, mais on connaît ἐκκτηβόλος et ἐκκβόλος, et la forme masculine ἐκκτηβελέτης est attestée par Apollon, si bien que nous n'avons nulle raison de douter de son authenticité.

2^o τρισδίτις, réservé spécialement à Hécate.

3^o διχρονία. L'explication qu'en donne l'Anonyme (p. 37, Ast)

laisse deviner le sens original de ce surnom d'Hécate. Il représente cette déesse passant, suivant une vieille légende (Preller, p. 763, 3), la moitié de l'année au ciel et l'autre moitié dans l'Hadès.

4^o *Πέρσεια* et 5^o *τρίμορφος*, qui sont connus par de nombreux témoignages.

Je ne sais si le nom *Ἀμφιπρίτη* que nous trouvons à la suite de cette liste est un surnom nouveau d'Artémis ou s'il désigne la divinité marine que tout le monde connaît. Quant au mot suivant *ἀρχιδίκα* que l'Anonyme désigne comme « Voisine de la Justice », ce doit être un surnom poétique d'Hécate : suivant une conception pythagoricienne contraire aux idées communes (Jamblique, *V. P.*, 46), mais qu'on retrouve encore dans Sophocle ; la *Δίκη*, au lieu de siéger aux côtés de Zeus, a fixé son séjour aux enfers près du trône de Pluton. C'est ainsi que Sophocle (*Antig.*, 451) l'appelle *ξύνδικος τῶν κατὰ θεῶν*. D'après cette croyance, Hécate peut donc être considérée, à bon droit, comme la voisine de la Justice.

La série se clôt par le nom de *πανάχσεια* qui pourrait bien, lui aussi, s'appliquer à Artémis. On reconnaît parfois à cette déesse un pouvoir sur les maladies ; les épithètes *σώτειρα*, *πόνων ἰάτωρ* et même *ἰσθία* se rapportent aux privilèges des guérisons miraculeuses. Il est donc probable que nous devons rattacher *πανάχσεια* à cet ensemble d'épithètes d'Artémis. Que ce nom fût susceptible de s'appliquer à une divinité, c'est ce que prouve l'existence d'une déesse *Πανάχσεια*, la compagne d'Asklépios.

G. — *Le septénaire.*

Ce nombre est surtout consacré à Athéna et cette croyance est une des plus anciennes de l'Arithmologie. Voici la série des épithètes d'Athéna qui furent choisies parce qu'elles convenaient particulièrement au nombre 7 : *ἀκρεῶτις*, *ἀγελεία*, *ἀτυτώνη*, *ἐβριμοπάτρα* (=Lydus, III, 9) *τριτογένεια*, *γλαυκῶπις*, *ἐργάνη*.

Il en est d'autres encore, comprises dans la même série, mais les témoignages qui attesteraient leur rapport avec Athéna font défaut. Ce sont :

1^o *φυλακτίς* : ce surnom désigne une protectrice de la cité ; on peut en rapprocher les épithètes d'Athéna : *ἐρυσίπτολις*, *πολίς*,

πολιεύχες, etc. Quant au surnom $\varphi\upsilon\lambda\alpha\zeta$, il est appliqué à de nombreuses divinités, comme Asklépios, Hécate et Hermès.

2° $\text{'}\Lambda\lambda\alpha\lambda\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$. Cette forme est nouvelle, je crois, mais ce n'est qu'une variante de $\text{'}\Lambda\lambda\alpha\lambda\alpha\sigma\mu\epsilon\nu\eta\acute{\iota}\varsigma$ et $\text{'}\Lambda\lambda\alpha\lambda\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$.

3° $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha$: celle qui est armée de toutes pièces : surnom ignoré jusqu'ici, mais dont l'authenticité est assurée par l'épithète $\pi\acute{\alpha}\nu\sigma\pi\lambda\omicron\varsigma$ volontiers appliquée à Athéna.

4° $\pi\omicron\lambda\upsilon\alpha\rho\acute{\eta}\tau\eta$ qui correspond exactement, pour le sens, au $\pi\omicron\lambda\upsilon\lambda\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\eta$ d'un hymne orphique, 32, 14.

Ajoutons à cette liste quelques surnoms conservés par d'autres auteurs, comme $\acute{\alpha}\epsilon\iota\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\rho\eta\tau\omega\rho$ et $\acute{\alpha}\rho\eta\tau\omega\rho$ $\text{N}\acute{\iota}\kappa\eta$, qui ne sont pas plus nouveaux et qu'on trouve dans les fragments arithmologiques de Philon (*leg. alleg.*, I, 15; *quis rer. div. haer.*, 170; *opif. mund.*, 99), et des commentateurs d'Aristote (Alexandre, *in met. Arist.* A, 5, 985 b; Asclépius, *ibid.*).

Vraisemblablement le surnom $\acute{\alpha}\gamma\nu\acute{\epsilon}\iota\alpha$ donné au nombre 7 par Aristide Quintilien (*de music.*, III, p. 122) a aussi sa raison d'être dans l'identification avec Athéna souvent appelée $\acute{\alpha}\gamma\nu\acute{\eta}$.

Il reste à examiner quelques noms de la liste de Nicomaque dont l'origine est moins évidente :

1° Le dernier des surnoms, qui paraît être une épithète d'Athéna, est $\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$. $\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\mu\acute{\epsilon}\lambda\acute{\eta}\varsigma$ signifiant « qui a tous ses membres, intègre », une épithète divine qui en dérive doit signifier « celle que concerne (et qui protège) l'intégrité des membres ». Le rôle d'Athéna comme déesse de la santé est assez connu par d'autres surnoms : $\sigma\alpha\acute{\omicron}\mu\beta\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$, $\lambda\alpha\sigma\sigma\acute{\omicron}\omicron\varsigma$, $\sigma\acute{\omega}\tau\epsilon\iota\rho\alpha$, $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\xi}\iota\kappa\alpha\chi\omicron\varsigma$, $\upsilon\gamma\acute{\iota}\epsilon\iota\alpha$, etc., pour que l'application à Athéna de cette nouvelle épithète paraisse rationnelle.

2° $\text{'}\Lambda\rho\alpha\lambda\theta\acute{\epsilon}\iota\alpha\varsigma$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, qui doit être rapproché de 3° $\alpha\acute{\iota}\gamma\acute{\iota}\varsigma$. Il faut se rappeler que l'égide était formée de la peau de la chèvre Amalthée. Le rapport avec Athéna qui porte l'égide n'est pas douteux. Mais comment a-t-on pu appliquer à Athéna elle-même le nom d'un de ses attributs? C'est un phénomène assez étrange, mais qui n'a rien d'inouï. Il y a d'autres exemples de semblables transpositions : on peut citer, parmi ceux qui se rapprochent le plus de notre cas, l'attribution à la même déesse du nom de $\Gamma\omicron\rho\gamma\acute{\omega}$ ou $\Gamma\omicron\rho\gamma\acute{\omega}\nu$.

4° $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\omicron}\pi\omicron\lambda\acute{\iota}\varsigma$ (dans l'Anonyme, p. 44). Peut-être doit-on rattacher ce surnom à la série $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\alpha$, $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\alpha}\iota\alpha$, $\acute{\alpha}\kappa\rho\epsilon\omega\tau\acute{\iota}\varsigma$ (cf. $\pi\omicron\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma$

πολιοῦχος, etc.). Le sens serait identique et le surnom correspondrait à la Minerva Capita ou Capta des Romains.

La seconde des divinités importantes du septénaire est Cronos, sans doute pour des raisons astrologiques. Lydus, *de mens.*, II, 12 : Κρόνον δὲ αὐτὸν Ἑλλήησι ἔθρος καλεῖν κατὰ μὲν θεολογίαν, κατὰ δὲ ἐτυμολογίαν διακορῇ νοῦν, οἶονεῖ πλήρη καὶ μεστὸν ἐτῶν, ἀντί τοῦ Μακροβίουα, ὥς εἴρηται. L'épithète nouvelle μακροβίων trouve une correspondance dans πρεσβύτερος, παλαιότερος γέρον et d'autres encore qui représentent le dieu comme un vieillard chargé d'ans. Vraisemblablement c'est Cronos encore qui est désigné par l'épithète ἡγέρον των ἀπάντων dans un fragment arithmologique de Philon, *opif. mundi*, 99, et Lydus, *de mens.*, II, 12. Cette expression aurait des parallèles dans les épithètes de Cronos βασιλεύς, δεσπότης, etc.

D'autre part, Cronos est souvent confondu avec Χρόνος : c'est par cet intermédiaire que Proclus peut établir l'identification Χρόνος-monade : (*in Plat. Parm.*, VII, 230) μή ποτε οὖν, χάρις ἄν τις, χρόνου μὲν οὐδαμῶς ἐστι μετέχον τὸ ἔν, χρόνος δὲ ἐστὶν αὐτό ; καὶ γὰρ οἱ Πυθαγόρειοι Καιρὸν αὐτὸ προσηγόρευον, καὶ Ὁρρεὺς χρόνον ἀποκαλεῖ τὸ πρότιστον. Cette note tend à prouver qu'on appliquait à la monade l'épithète de καιρός à cause du rapprochement avec Χρόνος-Κρόνος. Donc le nom de καιρός donné si souvent au septénaire a son origine dans un rapport entre 7 et Κρόνος. Peut-être est-il permis de tenir Καιρός comme Χρόνος pour un surnom de Cronos.

II. — Le nombre 8.

Presque tous les surnoms de ce nombre se ramènent à un rapport établi entre ce nombre et Rhéa-Cybèle-Déméter, ces trois déesses si souvent confondues. Le nom de Rhéa lui-même est accompagné des épithètes suivantes :

1^o γήτης, qu'on retrouve fréquemment ailleurs.

2^o θηλυποιός, que nous devons sans doute à une confusion avec Γῆς pour laquelle nous connaissons l'épithète θηλυγοντα ῥοσιν (Jo. Gaz., *descr.*, 2, 7). A moins qu'on ne traduise : « celle qui a enfanté une fille. » Un tel adjectif pouvait caractériser Déméter parce que l'histoire de sa fille Coré est l'histoire de presque toute sa vie.

3° Κυβέλη et 4° Κυβήβη.

5° Δινδύρη, forme nouvelle d'un surnom connu de Rhéa aux nombreuses variantes : Δινδυρήνη, Δινδυρίς, Δινδυρίς.

6° πολιοῦχος, surnom de Rhéa conservé par Nonnus (*D.*, 43, 414), qui se rapporte à une des prérogatives de cette déesse ¹.

7° ἑρεία, pour lequel les témoignages abondent.

8° Θέμις ; cette confusion avec Thémis est assez extraordinaire, mais elle n'était pas cependant ignorée d'Eschyle. Dans son *Prométhée*, v. 209, Thémis est identifiée avec la Terre.

9° Νέμος. Ce surnom nouveau s'explique par l'épithète θεσμοφύρος. Rhéa comme Déméter passait pour avoir donné aux hommes la civilisation basée sur les lois. On doit aussi rapprocher ce surnom d'un autre Εὐνομία qui paraît désigner Déméter sur une monnaie de Géla (Head, *hist. num.*, 124. Groupe, *gr. Myth.*, p. 1066, n. 7).

10° ἡλιτομήνα. Le sens de cet adjectif nous est assez vaguement expliqué par l'Anonyme (cf. Lydus, *de mens.*, IV, 162) : il fait allusion, dit-il, à la légende d'après laquelle Cronos engloutissait après leur naissance les enfants de Rhéa. ἡλιτέμηνος s'applique d'ordinaire aux enfants nés le huitième mois (qui trompent sur le nombre des mois ?). D'après les idées de l'Antiquité, ces enfants ne naissaient pas viables ; l'enfantement en était donc vain. Par dérivation de sens, cet adjectif a pu signifier « celle dont l'enfantement est vain » et a pu servir d'épithète poétique de Rhéa. Diverses épithètes font allusion à la manière dont la déesse sauva le jeune Zeus : δολοπλόκος, ψευδομένη, κλεψίτοκος, etc. Cette légende pouvait donc fournir matière à des surnoms caractéristiques.

Les deux premiers noms de la liste de Nicomaque : παναρμονία et Καρμεία se rattachent aussi à la série des noms de Déméter. On sait qu'à une certaine époque, la légende du couple divin de Thèbes, Harmonie et Cadmus, fut transportée à Samothrace, où elle prit la forme d'une variante de la légende d'Éleusis : Harmo-

1. Les noms qui suivent dans Nicomaque : ἔρωτα, φιλίαν, μῆτιν, ἐπίνοισιν, doivent être retranchés de cette série ; le passage correspondant de l'Anonyme (p. 33) montre qu'ils y ont été introduits à tort par Photius. Ils faisaient partie à l'origine d'un fragment de Philolaos indépendant de notre liste de surnoms.

nie correspondit dès lors à Déméter-Koré, et Cadmus à Hermès (Roscher, I, p. 1831 ; Preller, *gr. Myth.*, p. 836).

Le nombre 8 était aussi consacré à Poseidon : c'est pourquoi Moderatus attribue à ce nombre à la fois le nom de Poseidon et l'épithète ἀσφαλίσιος qui est propre à cette divinité (Stobée, *ecl. phys.*, I, 20).

I. — Le nombre 9.

Nombreuses sont les divinités auxquelles ce nombre est consacré. Citons d'abord Ἄλιος (= Ἥλιος) auquel se rattache le surnom Ὑπερίων. Il y a aussi Héra avec la formule connue : Διὸς ἀδελφεῇ καὶ σύμβυνος. Nous trouvons ensuite une série de surnoms ἐκέργος, παῖαν, νουσηίτης, ἀγυαεύς, qui doivent se rapporter au même dieu : c'est de toute évidence Apollon, que désigne aussi sans doute Ἄλιος.

Une seule de ces épithètes est d'origine obscure : νουσηίτης¹. L'Anonyme fait dériver ce mot de νόσση, la borne autour de laquelle, dans les courses de chars, on tournait à l'extrémité de la carrière, pour revenir au point de départ. Ce surnom, appliqué à une divinité, devait désigner le dieu de cette borne considérée comme marquant un point dangereux et un moment décisif de la course. Il pouvait très bien s'appliquer à Apollon, le dieu des exercices gymniques et plus spécialement des courses : δρομαεύς ou δρομαίος.

Nous trouvons ensuite dans Nicomaque trois autres surnoms : ἐνοχλῖος, ἀγελεία, τριτογένεια, dont les deux derniers désignent certainement Athéna. C'est à cette série et non à la liste précédente des surnoms d'Apollon que je préfère rapporter ἐνοχλῖος (belliqueux) qui convient mieux à la déesse. Cette épithète qui s'applique spécialement à Arès, accompagne parfois cependant d'autres noms de divinités, comme Dionysos, Zeus, Penthésilée, etc., de sorte que l'attribution à Athéna ne peut soulever aucune objection.

Κουρητίς et Κόρη, que nous retrouvons ici (cf. la section du nombre 3), nous ramènent à Artémis-Hécate, comme nous l'avons

1. La leçon νουσηίτην des Théol. anonymes convient mieux par sa désinence masculine que νουσηίδης, la leçon de Photius.

dit plus haut. Le surnom Πειθώ qui précède appartient à la même déesse : Artémis était honorée sous ce nom à Argos et nous retrouvons ce surnom dans l'hymne magique (*in Dian.*, 22, Abel).

On doit encore rapporter à Hécate un des surnoms du début de la liste de Nicomaque Περσεΐα ; peut-être aussi le surnom τελεσφόρος (τελειοὶ τὰ ἐννεάμηνα, explique l'Anonyme, p. 58) était-il à l'origine une épithète d'Artémis, la protectrice des accouchements.

J. — Le nombre 10.

Notre moisson sera assez maigre en ce qui concerne la décade. Parmi les rares épithètes de cette section figure ἀκμάς θεός (cf. ἀκμάτη δεκάς dans l'hymne orphique, Syrianus, *in met. Arist.*, 893 à 19) qui suit immédiatement le nom d'Atlas et qui, à mon avis, s'applique à ce personnage. C'est ce qu'on peut déduire de la légende de ce héros et de ce passage d'un scholiaste d'Homère, Eustathe, p. 1389, 58 : οἱ μὲν ἀλληγοροῦσι εἰς τὴν ἀκμάτην καὶ ἀκοπίστον πρόνοιαν τῶν πάντων αἰτίαν.

Il est probable que le surnom ἥλιος se rapporte à Phanès dont le nom précède et avec qui le Soleil est quelquefois confondu (fgt orphique 167, 3 Abel).

Quant à Παντέλεια, appliqué à la décade par Philon (*de opif. m.*, 47), Modératus (Stobée, *ecl. phys.*, I, 20) et Anatolius (περὶ δεκάδος, 10), il se retrouve dans le nom d'une déesse connue par deux inscriptions d'Épidaure (cf. Roscher, III, 1550 sq.). Ici il paraît être une simple épithète, à en juger d'après la note de Philon. Je songerais plutôt par conséquent à le rapprocher d'un surnom d'Attis *pantelius* et j'inclinerais à le regarder comme une épithète d'une des divinités consacrées au nombre 10, de préférence Phanès.

Voici, pour finir, la liste des épithètes qui nous sont connues par l'Arithmologie. Les épithètes nouvelles sont imprimées en caractères plus espacés.

APHRODITE

ἀνδρογυνία
 ἄρμονία?
 ἄρρενόθηλος
 γαμηλία
 γάμος?
 διώνη
 ζυγία
 ζυγῖτις
 ζωναία
 κυθήρεια
 κυκλιοῦχος
 μυγαία
 φιλοτησία

APOLLON

ἀγυεύς
 ἐκάεργος
 λόγιος
 νυσσηΐτας
 παιᾶν
 προφήτης.

ARTÉMIS-HÉCATE

ἀγυιόπεζα Κουρητίς
 ἀγχιθία
 ἀερία
 ἄστερία
 γοργονία
 δαματράμη
 δίκτυννα
 δίοσκορία
 δίσταμος
 διχρονία
 ἐκατηβελέτις
 ἐραννή
 ἡμερος?
 κόρη
 κράταις
 λύθιος
 πανάκεια
 παρθώ
 πρσειά
 σελήνη
 τελεσφόρος?
 τρίμορφος
 τριοδίτις

τρίσταμος
 φορκία
 χαριτία

ATHÉNA

ἄγελεία
 ἄγεμονία
 ἄγνεία
 ἄειπαρθένος
 ἄζυξ
 αἰγίς
 ἄκρεῶτις
 ἄκρόπολις
 ἄλαλκομένηα
 Ἄμ'αλθείας γένος
 ἄμβροτος
 ἀμύτωρ
 ἀτάλαντος
 ἀτρυτώνη
 γλαυκῶπις
 ἐνυάλιος
 ἐργάνη
 κραθεᾶτις
 μῆτις
 Νίκη
 ὀβριμοπάτρα
 ὀρθιᾶτις
 οὐλυμέλεια?
 Παλλὰς
 παντευχία
 πολυαρήτη
 τριδύμη?
 τριτογένεια
 φυλακίτις

ATLAS

ἄκάμας θεός
 ἄξων

CHAOS

Ἄιδης
 ἀλαμπία
 ἄρσενόθηλος
 πανθογεύς
 σκοτωδία
 σύγκρασις
 σύγχυσις
 ὕλη
 χάσμα

CRONOS

ἡγέμων τῶν ἀπάντων
 καιρός?
 μακράων
 χρόνος.

DIONYSOS

ἄρμονίτας?
 ἄρρενουργός
 βακχασμὸν ἀνεγείρων
 βασσαρεύς
 διμάτωρ
 ζῆθος
 θηλύμορφός τε καὶ
 ἑπανδρός σωρίτας.

HAËS

ἀμιξία
 βάραθρον ὑποχθόνιον
 λήθη
 Στύξ
 Τάρταρος
 ὕλη
 φρικωδία.

HÉLIOS

ἄκάμας
 πυράλιος
 Ὑπεριονίδης.

HÉRA

Διὸς ἀδελφεή καὶ σύν-
 ευνος

HÉRACLÈS

ἀθρήλυντος
 ἀλκιμώτατος
 ἄρρενικός
 ἕξαρχμα
 ἧλιος
 χρόνος.

HERMÈS

διάκτορος.
 ἐριούσιος
 ἕφορος τῶν μιγᾶδων
 ψυχῶν
 μαιαδεύς
 μαϊάδης.

L'OURSE :	RHÉA-DÉMÉTER	λυδία
ἔλιξ	Δημήτρα	μήτηρ
ποτὶ βυθὸν οὐ δυομένα	δινδύμη	όμοσ
	δινδυμήνη	ὀρεία
PHANÈS	διομήτωρ	παναρμονία
ἥλιος	Ἑλευσινία	πηγὴ διανομῆς
Παντέλειος?	ἡλιτομήνη	πολιοῦχος
	θηλυποιός	Φρυγία
POSEIDON	θέμις	Φύσις?
ἀσφάλειος	Ἰσις?	ZEUS
	Καδμεία.	ἄξονέδραιος?
PROMÉTHÉE	Κρόνου σύνευνος.	διδυμαῖος
δημιουργός	Κυβέλη	ζωογόνος
πλαστήρ	Κυβήβη	οὐράνιος.

V

ANECDOTA ARITHMOLOGICA

ANECDOTA ARITHMOLOGICA

A. — *Petits traités d'arithmologie.*

1. Dans les manuscrits *Paris gr.*, 1417 (xv^e s.), f. 7 v., et *Paris gr.*, 2992 (xvi^e s.), f. 56 v., on trouve, dans une page laissée en blanc par la première main, un résumé d'arithmologie.

Le titre promet une étude de tous les nombres de la décade, mais l'exposé s'arrête au nombre 7.

Εἰς τοὺς ἀπὸ μονάδος μέχρι δεκάδος ἀριθμοὺς
θεώρημα πυθαγορικόν.

Κατὰ τοὺς Πυθαγορείους, ἡ μονὰς καὶ τὸ ἐν νοῦς (μὲν *add.*, 1417) καὶ οὐσία ἐλέγετο· ἐν δὲ ὁ νοῦς διὰ τὸ μόνιμον, καὶ πάντη ὅμοιον καὶ ἀρχικόν·

5 Ἡ δὺς ἀρχὴ πλήθους καὶ πρῶτος θῆλος καὶ δόξα, διὰ τὸ ἐπ' ἄμρω εἶναι μεταβλητὴ καὶ κίνησιν καὶ ἐπίθесιν.

Passages parallèles :

1. 3. Alexandre, *comm. in Met. Arist.* A, 5, p. 985 b 26. Asklépius, *ibid.* Nicomaque dans Photius, *Bibl.*, p. 143 a. Théolog. Arithm., p. 5, 10 sq. ; 6, 28. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 6, 8. Favonius, *comm. in Somn. Scip.*, p. 3. Chalcidius, *comm. in Timaeum*, c. 39. Schol. Arist., in *Met. Cod. Reg.*, 1853, p. 541 b. Théon de Smyrne, *expos.*, p. 100. Lydus, *de mens.*, II, 4. Anatolius, *περὶ δεκάδος*, 1.

1. 4. (οὐσίξ) : Alexandre et Asklépius, *op. cit.* Anatolius, *ibid.* (διὰ τὸ μόνιμον) : Moderatus (Stobée, *ecl. phys.*, I, 18), Martianus Capella, VII, 731. Théol. Arithm., pp. 3, 2 et 5, 7. Alexandre et Asklépius, *ibid.* Lydus, *de mens.*, II, 4. Psellus (Tannery, *Rev. Et. gr.*, 1892, p. 345).

Cf. Alexandre et Asklépius, *ibid.* Théol. Arithm., p. 6, 24.

1. 5. Théol. Arithm., p. 8, 21 ; 8, 3 ; 8, 14. Alexandre et Asklépius. (δόξξ) Lydus, *de mens.*, II, 7. Anatolius, 2.

1. 6. Théol. Arithm., p. 12, 8 et 31, 11. Théon de Smyrne, *expos.*, p. 100. Alexandre et Asklépius. Cf. Lydus, *de mens.*, II, 7, et IV, 97. Anatolius, 2.

Ἡ τριάς πρῶτον πλῆθος καὶ πρῶτος ἄρρην,

Ἡ τετράς δικαιοσύνη διὰ τὸ ἰσάκεις ἴσον καὶ πρῶτον ἐν τοῖς ἀρτίοις στερεόν· κατὰ ταῦτά δὲ καὶ ὁ 0', ὡς ἐκ τοῦ τρία ἐφ' ἑαυτόν, ὅς ἐστι πρῶτος
10 στερεὸς ὑπὸ περιττοῦ.

Ὁ πέντε γάμος ὡς ἐκ πρώτου θήλεος τοῦ δύο καὶ πρώτου ἄρρενος τοῦ τρία.

Ὁ ἕξ τέλειος ὡς πρῶτος καὶ μόνος ἔνδον τῆς δεκάδος τοῖς οἰκείοις ἐξισούμενος μέρεσι.

15 Ὁ ἐπτὰ παρθένος ὡς ἔνδον τῆς δεκάδος μήτε γεννώμενος ὑπὸ τινος

l. 7. (πρ. πλῆθος), Théol. Arithm., p. 8, 20 ; 14, 5 ; 15, 21 ; — (πρ. ἄρρην), *ibid.*, p. 24, 13. Cf. Martian., Cap. VII, 733.

l. 8. Théol. Arithm., p. 23, 15. Alexandre et Asklépius, *ibid.* Philon, *de opif. mundi*, 51 ; *de plant. Noë*, 122. Plotin, *Enn.*, VI, 6, Ps.-S^t Ambroise (Migne, *Patr. gr.*, XVII, p. 3). Schol. Arist., *Cod. Reg.*, 1853, p. 541 b. Anatolius, 4.

l. 8. (στερεόν) Théol. Arithm., p. 16, 30 ; 18, 16 ; 19, 11 ; 23, 21. Sextus Empir., *adv. math.*, IV, 5. Hippolyte, *adv. haer.*, VI, 2, 23. Plutarque, *de EI ap. Delph.*, 13. Martianus, Cap. VII, 734. Philon, *de op. mundi*, 49. Anatolius, 4.

l. 9. (ὁ 0') Schol. Arist., *Cod. Reg.*, 1853, p. 541 b. Anatolius, 9. Alexandre et Asklépius, Théol. Arithm., p. 57, 32 et 28, 18. Théon de Smyrne, *expos.* p. 106.

l. 11. Alexandre et Asklépius, Mart., Cap. VII, 735. Plutarque, *qu. rom.*, p. 264 a ; *de EI*, 8. Anonyme dans Tannery, *Diophante*, II, p. 75 ; Théol. Arithm., p. 24, 12 ; 27, 1 ; 32, 1. Cf. Nicomaque (Photius, *bibl.*, p. 144 a). Anatolius, 5.

l. 13. Philon, *decal.*, 28 ; *de m. opif.*, p. 3. Plutarque, *qu. conv.*, 9, 3, 2 ; *de an. procr. in Tim.*, 13. Clément, *Strom.*, VI, 139. Censorinus, *de die nat.*, 11, 4. Chalcidius, *in Tim.*, 38. Mart., Cap. VII, 736. Macrobe, *op. cit.*, I, 6, 12. Favonius, *in Somnium*, p. 6. Origène, *in Joan.* (*Patr. gr.*, XXVIII, 1. — Théol. Arithm., p. 33, 2, sq. ; 34, 6. — Théon de Smyrne, *exp.*, p. 102. Arist. Quint., *de mus.*, III, p. 135. Ps. Basile, *de hom. struct.*, II, 6. Lydus, *de mens.* IV, 88. Jamblique, *V. P.*, 152 (ἑρὸς λόγος). Anatolius, 6.

l. 15. Alexandre et Asklépius. — Philon, *vit. Mos.*, II, 209 ; *quis rer. div.*, 170 ; *leg. alleg.*, I, 15 ; *de m. opif.*, 99. Modératus (Stobée, I, 20). Clément, *Strom.*, VI, 140. Nicomaque (Photius, p. 144 b). Mart., Cap. VII, 738. Lydus, *de mens.*, III, 9 ; II, 12. Macrobe, *Somn.*, I, 6, 11. Favonius, p. 8 et 9. Théon de Smyrne, *expos.*, p. 103. S^t Ambroise, *de Noë*, 12, 39. Ps.-Basile, *de hom. struct.*, II, 6. Théolog. Arithm., p. 41, 30 ; 53, 18. Chalcidius, *in Tim.*, 36. Plutarque, *de Is.*, 10. Anonyme dans Tannery, *Diophante*, II, p. 75. Cf. Arist. Quintil., *de mus.*, III, p. 122 ; Anatolius, 7.

μήτε γεννῶν τινα· καὶ καιρὸς ὁ αὐτὸς διὰ τὸ τὰ φυσικὰ καθ' ἐβδομάδας ἴσχειν τοὺς τελείους καιροὺς τῆς γενέσεώς τε καὶ τελειώσεως· καὶ ἐπταμηνιαῖα γὰρ ἐπ' ἀνθρώπου τίκεται καὶ ὁδοντοφυεῖ τοσοῦτων ἔτων καὶ ἡβῆ (ιβ' 2992) κατὰ τὴν δευτέραν ἐβδομάδα· καὶ γενεῖα κατὰ τὴν τρίτην· καὶ
 20 ὁ ἥλιος, αἴτιος εἶναι δοκῶν τῶν καρπῶν, ἀπὸ τῆς ἐνάστρου σφαίρας τῶν ἀπλανῶν μετὰ τὰς πέντε τῶν πλανήτων τὴν ἐβδόμην τάξιν ἐπέχει· ἡ δὲ σελήνη τὴν ὀγδόην· ἡ γῆ δὲ τὴν θ'· δεκάτη δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἡ ἀντίχθων.

Les nombreux passages parallèles montrent que le lointain ancêtre de ce résumé est un traité d'arithmologie utilisé surtout par Philon, Nicomaque, les Gnostiques (Clément), Macrobe, Martianus, Théon de Smyrne, etc., et publié sans doute durant la période alexandrine.

Mais notre texte offre surtout des traits de parenté avec les commentaires d'Alexandre et d'Asklépius à un passage d'Aristote (*Mét.*, p. 985 b). Il est aisé de voir, par la comparaison, que ces deux auteurs, dont l'exposé est en plusieurs endroits plus complet que notre Résumé anonyme, n'ont pu s'inspirer de l'archétype de celui-ci. D'autre part, ce Résumé présente des variantes de texte (dont la plus importante est *στρεβόν* appliqué au nombre 4) et des notices entières dont on ne retrouve pas trace dans les Commentaires d'Aristote (p. ex. ἡ *δουάς*—*θηλύς* : ἡ *τριάς* *πρωτον* *πληθος* : ὁ *ἕξ*—*μέρεσι*). On ne peut donc pas non plus le considérer comme un extrait de ces Commentaires.

Hayduck, l'éditeur des deux Commentaires, estime que le passage en question d'Asklépius (p. 36, *καιρόν*—37, 4, *ποιεῖν*) est emprunté à Alexandre. Cependant, on ne trouve pas dans Asklépius les deux notes sur le nombre 4 et le nombre 9. D'autre part, son texte offre au moins deux variantes très importantes, comparé aux leçons des manuscrits d'Alexandre et des Scholies

1. 16. Alexandre et Asklépius. — Nicomaque (in *Phot. bibl.*, p. 144 b). Anonyme, Tannery, *Diophante*, II, p. 74 et 75. — Théol. Arithm., p. 44, 25; 53, 7. Schol. in Arist., *Cod. Reg.*, 1853, p. 541 b. — Cf. Philon, *de sept.* p. 8. Modératus (Stob., *eccl. phys.*, I, 20.)

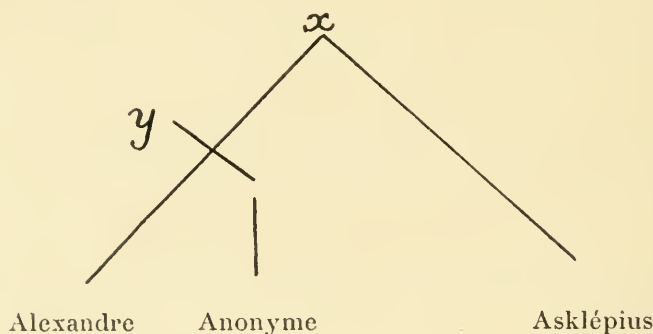
1. 17 sq. Alexandre et Asklépius. — Cf. Schol. Arist., *Cod. Reg.*, 1853. Censorinus, *de die nat.*, 14, 7. Macrobe, *Somn.*, I, 6, 70. Martianus, *Cap. VII*, 739. Théol. Arithm., p. 49, 4, etc.

1. 20. Alexandre et Asklépius. Cf. Schol. Arist., *Cod. Reg.*, 1853.

Anonymes correspondantes. Ce sont : 1^o ὁδοντοφυεῖ τοσούτων μνηῶν (au lieu de ἐτῶν, Alexandre et Scholies); et 2^o ἐπεὶ αὐτὸς αἵτις εἶναι τῶν χαρῶν (χαρπῶν, Alexandre et Schol.). Or les leçons d'Alexandre ἐτῶν et χαρπῶν sont aussi celles de notre Traité anonyme. On doit donc admettre que les leçons originales d'Alexandre sont représentées par celles des manuscrits de cet auteur et des Scholies et non par celles d'Asklépius. On peut en conclure que le passage d'Asklépius n'est pas un extrait d'Alexandre, comme le pensait Hayduck, mais que nous avons affaire ici à trois notices dérivant d'une même source.

Alexandre et notre Anonyme ont en commun certaines variantes importantes, si bien qu'ils doivent avoir connu une recension spéciale.

Le stemma suivant peut représenter assez grossièrement ce qu'a été la tradition.



Quant à la nature de la source commune, elle est assez facilement reconnaissable. Les promesses du titre de l'Anonyme sont trompeuses : car les nombres 8 et 10 manquent de notice. Précisément, les commentaires d'Alexandre et d'Asklépius se rapportent aux mêmes nombres que l'Anonyme, mais pour la raison que ces notes sont destinées à éclairer un passage d'Aristote. C'est ce but qui explique le choix des nombres 1, 2, 4, 5, 7 et 9. Il est donc vraisemblable que la source originelle des trois fragments apparentés doit être cherchée dans un ancien commentaire d'Aristote.

Faisons remarquer pour finir que l'éditeur d'Alexandre a eu tort de corriger le texte des manuscrits dans la phrase : ἐννέα, ὅς ἐστιν πρῶτος στερεός, où il a remplacé στερεός (solide) par un mot plus exact τετράγωνος (carré). Une semblable erreur d'expression se retrouve dans notre Anonyme qui, dans les mêmes conditions, appelle στερεός le nombre 4; mais c'est là une erreur répandue

dans les divers traités d'arithmologie (Philon, *de op. m.*, 49), et qui a son origine dans une formule comme celle-ci : ἡ τετραὺς πρώτη ἔδειξε τὴν τοῦ στερεοῦ φύσιν (Théol. Arithm., p. 23, 21).

Bonitz a eu tort aussi de proposer la correction *μηνῶν* pour *ἐτῶν*, d'après Asklépius, dans le passage ὁδοντοφρυσὶ τοσοῦτων ἐτῶν. La leçon des manuscrits se retrouve en effet dans notre Anonyme et elle a des correspondances dans toute la littérature arithmologique comme le montrent les passages parallèles. Enfin, la leçon *καρπῶν* d'Alexandre (αὐτὸς ἀπίστευε εἶναι τῶν καρπῶν, φησί, δοκεῖ) est protégée par le texte de l'Anonyme. Évidemment la variante d'Asklépius, *καίρων*, est meilleure, étant plus exacte et confirmée par l'explication qui suit (καθ' ἃ ὁ ἑβδόμος ἀριθμὸς ἐστίν, ὃν καίρων λέγουσιν); il est vraisemblable que c'était la leçon de la source commune à nos trois fragments. Mais cela prouve seulement qu'Alexandre et l'Anonyme ont connu une recension différente et, en cet endroit, moins bonne que celle d'Asklépius.

2. Un manuscrit de la Bibliothèque nationale d'Athènes (n° 1115, bombycin du xv^e s.) contient divers ouvrages et fragments mathématiques parmi lesquels figure (f^{os} 136 v à 138 r) un Résumé d'arithmologie fort différent du petit traité des manuscrits de Paris¹.

Μονὰς ἀρχὴ μὲν ἐστὶν ἀριθμοῦ, ἀριθμὸς δὲ οὐκ ἔστι· καὶ εἰκότως· οὐδὲ γὰρ ἡ ἀρχὴ πάντως (πάντα Cod.) τοῖς (τῆς Cod.) ἐξ αὐτῆς ἐστὶ ταυτέων οὔτε ἡ μονὰς ἀριθμὸς, εἰ καὶ ἀρχὴ πάντως καθέστηκεν ἀριθμοῦ, ὥσπερ οὐδὲ ὁ φθόγγος πάντως μουσική, οὐδὲ ὁ θεμελίος οἶκος, οὐδὲ τὸ σπέρμα τοῦ ζώου ζῶον· μονὰς δὲ εἴρηται παρὰ τὸ μεμενονῶσθαι ἢ παρὰ τὸ μένειν ἐν

1. 1. ἀρχὴ : Théol. Arithm., p. 3, 1 sq. Cf. passages parallèles aux Parisin. gr., 1417 et 2992 ἀριθμὸς δὲ οὐκ ἔστι : Théol., p. 7, 3 : οὐκ ἐποίησεν ἀριθμὸν. Théon de Smyrne, *expos.*, p. 19, et Anatolius, *περὶ δεκάδου*, 1.

1. 5. Moderatus dans Stobée, *ecl. phys.*, I, 1, 8 : ὥστε μονὰς ἦτο· ἀπὸ τοῦ ἐστίναι καὶ κατὰ ταυτὰ ὡσάτως ἄτρεπτος μένειν, ἢ ἀπὸ τοῦ διακεκρίσθαι καὶ παντελῶς μεμενονῶσθαι τοῦ πλήθους εὐλόγως ἐκλήθη. Théon de Smyrne, p. 19 : (même texte) avec cette explication : ὡσάκις γὰρ ἂν ἐφ' ἐαυτὴν πολλαπλασιασώμεν τὴν μονάδα, μένει μονάς (1×1×1, etc. =1). Théol. Arithm., p. 3, 2. Jambl., *introd. in arithm. Nic.*, p. 11. Anatolius, *ibid.*

1. La première lettre de chaque nom de nombre qui introduit les paragraphes (μονάς, δεάς, etc.), a été omise par le premier copiste qui se réservait de les écrire à l'encre rouge. Elles ont été ajoutées récemment.

τῷ πολλαπλασιάζεσθαι· ἀριθμός ἐστι μονάδων σύστημα ἢ ποσότητος χῦμα (μεσότητος σχῆμα Cod.) ἐκ μονάδος συγχείμενον ἢ σημεῖον γνωριστικὸν τοῦ ποσοῦ τῶν ὑποκειμένων.

- Δυὰς εἴρηται παρὰ τὸ διέναι καὶ διαπορεύεσθαι· πρώτη γὰρ ἐχώρισεν
10 (Cod. ἐχώρησεν) αὐτὴν ἐκ τῆς μονάδος· καὶ γὰρ τῆς μονάδος ἔνωσιν δηλοῦσης, ἡ δυὰς χωρισμὸν δηλοῖ.

- Τριάς εἴρηται παρὰ τὸ ἀτειρῆς (ἀτριρῆς Cod.) τις εἶναι καὶ ἀκαταπόνη-
τος· ἀρχὴ γὰρ τοῦ ἀκαταπονήτου πλήθους ὁ τρεῖς ἀριθμός· λέγεις γὰρ
τρὶς (treis Cod.) τρεῖς ἐννέα (ici le Codex a omis évidemment,
15 avant ce qui suit : καὶ τρὶς ἐννέα) $\overline{\kappa\zeta}$ καὶ πάλιν τρὶς (treis Cod.) $\overline{\kappa\zeta}$
 $\overline{\pi\alpha}$ καὶ ἀναβιβάζει εἰς ἄπειρον.

- Τετράς δὲ εἴρηται οἷονεὶ ἐδράς τις οὔσα, τουτέστιν ἐδραία καὶ μόνιμος·
τὸ γὰρ τετράγωνον σχῆμα τῶν ἄλλων δυσκινητότερον· ἀλλὰ καὶ τῶν σωμά-
των ἡ σύστασις τε καὶ διαμονὴ ἐκ τῶν τεσσάρων καθέστηκε στοιχείων
20 (στοιχείων Cod.). λέγεται δὲ καὶ $\overline{\pi\alpha\varsigma}$ ὅτι τὸν $\overline{\iota}$ ἀριθμὸν ἀποτελεῖ ὅστις ἐστὶ

1. 6. (définition du nombre) Nicomaque, *introd. arithm.*, I, 7 : ἀριθμός ἐστι πλῆθος ὁρισμένον ἢ μονάδων σύστημα ἢ ποσότητος χῦμα ἐκ μονάδων συγχείμενον. Moderatus, *loc. cit.* : σύστημα μονάδων et d'après lui Théon de Smyrne, p. 18. Cf. Jambl., *introd. in Arithm.*, p. 18, et Syrianus, *in Met.*, p. 902 a (autres définitions).

1. 9. Théol. Arithm., p. 8 : ὅτι δυὰς λέγεται παρὰ τὸ διέναι καὶ διαπορεύεσθαι. πρώτη γὰρ ἡ δυὰς διεχώρισεν αὐτὴν ἐκ τῆς μονάδος, ὅθεν καὶ τόλμα καλεῖται· τῆς γὰρ μονάδος ἔνωσιν δηλοῦσης, ἡ δυὰς ὑπείσσελθοῦσα διαχωρισμὸν δηλοῖ. Cf. Nicomaque (Photius, *bibl.*, p. 143 b : διχοστασία). Anatolius, 2 : διαίρεσις, κίνησις, ὁρμή.

1. 4. Théol. Arithm. (Nicomaque cité), p. 15 : ὅτι ὀνομάσθαι καὶ ταύτην τριάδα φασὶ παρὰ τὸ ἀτειρῆς τις εἶναι καὶ ἀκαταπόνητος· οὕτω δὲ λέγεται διὰ τὸ μὴ δύνασθαι αὐτὴν εἰς δύο ἴσα διαιρεῖσθαι. "Ὅτι πρῶτον πλῆθος ἡ τριάς. — Nicomaque donne ici la vraie signification de ces épithètes. Notre auteur en présente une explication qui est sans doute de son crû et qui est absurde. Cf. encore Théol., p. 14, 3.

1. 7. Nicomaque (Photius, p. 144 a) διαμονῆς προαγωγὸς καὶ αἰτία. Théol., p. 21, 11 (δυσδιάλυτον σχῆμα) et 22, 21, p. 19 : ἐδραιότης parmi les surnoms de 4. Martianus, Cap. VII, 734 ; soliditas. Théon de Smyrne, p. 101 : στερεοῦ εἰκόνα.

1. 18-19. Théol. Arithm., p. 19, 21. Anatolius, 4, etc.

1. 20. $\overline{\pi\alpha\varsigma}$: Philon, *plant. Noë*, 123 (pour le nombre 4) et 125 (pour 4 et 10), Théolog. Arithm., p. 59 et 60 (pour 10), Photius cod., 249, p. 439 a, et Suidas, s. v. ἀριθμός (pour la tétractys).

1. 20. τὸν $\overline{\iota}$ ἀριθμὸν ἀποτελεῖ : Lydus, *de mens.*, II, 9. Mart., Cap. II, 106, et VII, 734. Syrianus, *in Met.*, p. 893 a, 19 (Hymne au Nombre). Photius, cod. 249, p. 439 a. Anatolius, 10. Chalcidius, *in Tim.*, 35. Théon de Smyrne,

τέλειος. ἴδε μοι γὰρ οὕτε ὁ δύο συντιθέμενος μετὰ τοῦ ἡμίσεως αὐτοῦ ἀποτελεῖ τὸν ι οὔτε ὁ τρεῖς · οὐ γὰρ τέμνεται · ἀλλὰ μόνος ὁ τέσσαρα · ἐὰν δὲ εἴποις τὸν πέντε, ἀλλὰ πρῶτον, εἶπερ ὁ ε.

Πεντὰς εἴρηται οἶοναί παναιτίαι τις οὕσα· καὶ ἐστὶ κυκλικὸς (κυκλικῶς Cod.) ἢ σφαιρικὸς (σφαιρικῶς Cod.), ὡς ἐφ' ἑκάστον πολλαπλασιαζόμενος ἀριθμὸν, καθάπερ ἐκ τινος κατασκευάζων (κατασκευάζων Cod.) ἑαυτὸν σημείου · παναιτία δὲ εἴρηται ὅτι μετὰ τὴν πᾶς λεγομένην ποσότητα, τουτέστι τὴν τετράδα, ἔτι ἄλλον τῆς μονάδος ἀριθμὸν προσεκλήσατο · κυκλικὸς δὲ καὶ σφαιρικὸς, ὅτι ἀφ' ἑαυτοῦ ἄρχεται καὶ εἰς ἑαυτὸν λήγει, οἷον πεντάκις ε, κε, καὶ πεντάκις κε, ρκε, καὶ πάλιν οὕτως (οὗτος seconde main) χκε, καὶ τοῦτο (τοῦ Cod.) εὐρήσεις ἐπὶ τούτου γινόμενον, καὶ (ὡς barré, add. Cod.) ἐστὶν ὥσπερ κύκλος ἀφ' ἑαυτοῦ ἀρχόμενος καὶ εἰς ἑαυτὸν καταλήγων (καταλήγον Cod.).

Ἐξὰς εἴρηται οἷον ἐξισχύς τις οὕσα, ὡς τοῖς ἰδίοις μέρεσιν ἐξισουμένη, οἷον τοῦ εἴς τὸ (le copiste a corrigé τὸ sur τὰ qu'il avait d'abord écrit) ἡμισυ τὰ τρία, τὸ Ἰ'ον τὰ δύο, τὸ ὚'ον τὸ ἔν · καὶ πάλιν ταῦτα συντιθέμενα ἀποτελοῦσι τὸ εἴς. ὅπερ ἐπὶ ἄλλων οὐ συμβαίνει οὔτε ἐπὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ οὔτε ἐπὶ τῶν (τὸν Cod.) μετ' αὐτὸν· οἷον ὁ ε οὐ μερίζεται · τοῦ δὲ δ τὸ ἡμισυ δύο, τὸ δὲ δ'ον τὸ ἔν, καὶ συντιθέμενοι (συντιθέμενον Cod.) ὁ β καὶ ὁ α ἀποτελοῦσι (ἀποτελεῖ Cod.) τὸν τρία · ὁ τρίτος οὐ μερίζεται. ὁ ζ'ος οὐ μερίζεται. ὁ ἥ'ος μερίζεται εἰς τὸ δ τὸ ἡμισυ αὐτοῦ καὶ εἰς τὸν δ'ον τὸν δύο καὶ εἰς τὸν ἦ, τὸ ἔν · καὶ συντιθέμενα ταῦτα* (*in margine super. *ὁ δ, ὁ δύο, ὁ α) ἀποτελοῦσι τὸν ζ.

p. 58 et 93. Sextus, *adv. math.*, IV, 2, Aëtius, I, 3, 8, Anatolius, § 4, Théol. Arithm., p. 18. Philon, *plant. Noë*, 124, *opif. mund.*, 47. etc. L'explication donnée par tous ces auteurs est que $1+2+3+4=10$. Par conséquent les hypothèses et les remarques de notre Anonyme sur les nombres 2, 3 et 5 sont absurdes : il n'est pas nécessaire qu'un nombre, multiplié par sa moitié (5) ou additionné à elle (2 et 3) soit égal à 10, pour avoir les qualités du nombre 4.

1. 24. La même qualité est reconnue au nombre 5 (sans qu'on lui attribue cependant ces épithètes) par Théol., p. 24, 46. Martianus, VII, 735. Anatolius, 5. Migille dans Théol., p. 27 : κυκλικῶς κινήσασα. Nicomaque, p. 144 a : κυκλιοῦχος. Lydus, *de mens.*, II, 10 (κυκλοφορικῇ οὐσίᾳ).

1. 34. τοῖς ἰδίοις μέρεσιν ἐξισουμένη : Anonyme, Paris. gr., 1417 et 2092 : τοῖς οἰκείοις ἐξισούμενος μέρεσι, avec les passages parallèles cités à cet endroit.

Ἐπτὰς εἴρηται οἷον σεπτὰς (ἐπτὰς Cod.) τις οὖσα, ὅτι καὶ ὁ κόσμος
 45 οὗτος ἐβδωματικὸς ἐστίν, ὅθεν Ἑβραῖοι τὸν ἐπτὰ ἀριθμὸν τιμῶσιν.

Ὀγδοὰς εἴρηται οἷονεὶ ἀγδυὰς (ou ἐκδυὰς? ὀγδοὰς (sic) Cod.) τις οὖσα
 παρὰ τὸ δύο ἄγειν· καὶ γὰρ διχοτομουμένη ἔρχεται μέχρι μονάδος, καὶ
 συντιθεμένη ἀπὸ δυάδος συντίθεται, καὶ ἀναλυομένη εἰς δυάδα ἀναλύεται
 μέχρι μονάδος.

50 Ἐννὰς δὲ εἴρηται παρὰ (περὶ Cod.) τὸ ἐν (ἅει Cod.) καὶ τὸ νέον· καὶ
 γὰρ αὕτη πολλὰ πλῆσιζομένη ἓνα νέον ἀριθμὸν φέρει κατὰ ὕφεσιν μιᾶς
 μονάδος· οἷον δις $\overline{\theta}$, $\overline{\iota\eta}$, τρις (τρις Cod.) $\overline{\theta}$, $\overline{\kappa\zeta}$, $\overline{\delta\varsigma}$ $\overline{\theta}$, $\overline{\lambda\varsigma}$ · καὶ ἐξῆς
 ὁμοίως νέον ἀριθμὸν φέρει μονάδος ἀφαιρουμένης (Cod. ἀφερουμένης).

Δεκάς (δ omis Cod.) εἴρηται παρὰ τὸ δεχάζειν τοὺς ἄλλους ἀριθμοὺς
 55 τουτέστι δέχεσθαι· τέλειος γὰρ ὁ δέκατος ἀριθμὸς καὶ πάντα δεχόμενος
 εἰς αὐτὸν γὰρ πάντες συντίθενται.

*
* *

Ce résumé ne dérive pas, comme celui des manuscrits de Paris, d'un commentaire à Aristote : il se rattache aussi plus étroitement à la tradition ordinaire des traités d'arithmologie. L'auteur s'intéressait particulièrement à l'étymologie des noms de nombres : c'est pourquoi il n'a guère retenu des notices anciennes sur les qualités des différents nombres que celles qui

1. 44. Je suppose que la source de l'Anonyme avait σεπτὰς comme Nicomaque dans Théol., p. 43, 19, et Photius, p. 144 b (τιμῶσιν=σέβουσιν), rend cette hypothèse vraisemblable. Cet essai d'étymologie est connu aussi de Philon, *de op. m.*, 127 (Ἑβραῖοι !), et Macrobe, *in Somn. Scip.*, I, 6, 43. — Sur le rôle de 7 dans la création du monde, cf. Nicomaque dans Théol., p. 43, 25.

1. 46. Théol., p. 56 : ἀγωγὸς οὖσα παρὰ τὸ δύο ἄγειν (cf. Anatolius, 8), p. 55, 16 : οἷον ἐκδυὰς ἢ ἐκ δυάδος γεγονυῖα κυβιστείσης. Martianus, VII, 740.

1. 50. La forme ἐννὰς (=ἐννεάς) est aussi employée par Anatolius. Autre dérivation dans Théol. Arithm., p. 57, 3 sq. Je corrige τὸ ἅει parce qu'il ne répond pas à l'explication qui suit : ἓνα νέον ἀριθμὸν φέρει, non plus qu'à la tentative d'étymologie ἐν—νεάς.

1. 54. Théol., p. 59, 28 : δεκάς οἷονεὶ δεχάζς, καθάπερ ὁ οὐρανὸς τῶν πάντων δοχεῖον, p. 60, 22 : δοχεῖον. Cf. encore Philon, *decal.*, 23 ; Lydus, *de mens.*, I, 15 (Philolaos) ; Porphyre, *V. P.*, 52 (Moderatus) ; Martianus, VII, 742, Anatolius, 10, etc.

1. 55. τέλειος καὶ λ. Cf. Speusippe dans Théol., p. 61, etc.

expliquent les essais d'étymologie. Parmi ses sources, nous pouvons faire une place spéciale à Nicomaque, comme le montre l'examen des passages parallèles.

*
* *

B. — *Remarques sur le texte des*

Θεολογούμενα Ἀριθμητικῆς du Pseudo-Jamblique
et de Nicomaque.

Le *Codex Paris gr.*, 1940, f. 62, contient, sous le titre : « *In libellum Θεολογούμενων τῆς Ἀριθμητικῆς* », un commentaire comprenant des notes critiques, des conjectures et des explications des Théologouména attribués à Jamblique. Ce commentaire fait sur le texte de l'édition de Paris de 1543 s'arrête à la page 12 de cette édition (= p. 11, 6 de l'édition Ast). Au f° 64 (jusque 70 v.) le même manuscrit continue par un brouillon d'une traduction latine de cet ouvrage : « *De iis quae veteres de numeris theologicis philosophati sunt.* » Elle s'arrête à la fin de la page 13 *Paris*. (identification du nombre 2 avec Isis = p. 12 Ast).

Voici quelques-unes des notes critiques les plus intéressantes du premier fragment :

(p. 3, 14 Ast) ἐν πυραμίδων εἰσι] εἶδεσι pro εἰσι puto legendum (correction adoptée depuis par Ast).

(p. 3, 20 Ast) τοῖς γωνίαις εἶδασιν] γωνιαῖς scribendum, non γωνίαις (Ast a conservé γωνίαις mais conjecturé γωνιών).

(p. 4, 4 A.) καὶ τῇ τῶν μερῶν] τῇ subaudiendum videtur τοῦ quod praecessit, sed multo ante : quare fortasse addendum potius.

(p. 4, 17 A.) προσοικειωθήναι αὐτῷ] vide utrum αὐτῷ referat τῷ θεῷ an τῷ λόγῳ. Ego censeo τῷ λόγῳ.

(p. 5, 28 A.) ἣ ὁπόσους αὖ αὐξήσει] ὁπόσους ad quos referatur vide (ὁπόσας, correction d'Ast).

(p. 7, 18 A.) ἑτερότητος γὰρ ἐκείνη] ἐκείνη refero ad ὕλην, non ad οὐάδα.

(p. 7, 28) ὡς ἐκείνος τὸ ἐκάστου ἀριθμοῦ συνέργημα] ita haec verti possunt, sicut ille cuiusque numeri adiumentum. Sed quid illud ? et quo sensu ? locus vero est nonnihil corruptus. Tu vide num ἐκείνος vel ἐκείνον (ita nempe potius est legendum) referri possit

ad ἀριθμὸν ἡγουν μονάδα, est nempe unitas numerus potentiâ: ut velit dicere unitatem numerum esse cuiusque alterius numeri adiumentum. Sed ut hic sensus melius reddatur, lege ὥστε ἐκεῖνην εἶναι: κατλ. (Ast conjecture: καὶ ὥς ἐκεῖνος, suivi d'une virgule, ou ἐκεῖνον avec la même ponctuation).

(p. 8, 5) λόγον τὸν ἀναλογίαν] rationem quae fit proportionem hoc proprie significare graeca verba videntur. Sed quâ fieri potest ut ratio fiat proportionem, cum potius proportio fiat rationibus inter se collatis, ut patet ex τῆς ἀναλογίας definitione apud Euclidem. Vide itaque num legendum potius λόγον τὸν ἐν ἀναλογίαν rationem quae est in proportionem. Est enim proportio rationum inter se habitudo.

(p. 8, 23) σωματικῶν τε καὶ ἀσωμάτων] vide utrum haec duo referantur ad ἀριθμὸν an ad τῶν ὄντων.

(p. 9, 6) ὑποπεσὼν πρὸς αὐτὴν] rarum videtur ut ὑποπίπτειν habeat post se coniunctionem πρὸς; frequentius est ut dativum habeat.

(p. 9, 14) ἀλλ' ὅτι καὶ ἐκάστη πλευρᾷ] melius fortasse ἐκάστη πλευρά in nominandi casu. quanquam et ita satius construi potest haec periodus ὅτι καὶ ἐκάστη πλευρᾷ ἀφ' ἑαυτῆς (ἡγουν πλευρᾷς) αὐτὸν τὸν τετραγώνον. Illa autem ὥσπερ καμπτήρ ἀπὸ etc., quasi per parentheses legantur.

(Ast a adopté ἐκάστη πλευρά).

καὶ οὗτοι σωρηδὼν ἀποτελοῦνται] οὗτοι refero ad τοὺς ἑτερομηκεῖς, sicut antea dixit τετραγώνους ἀπετέλουν.

(p. 10, 7) τὸ ἴσον ἄρα ἐν μόνῃ] delendum est illud τὸ ἴσον; vel ἴσον quod est sine articulo post, in fine clausulae post παραθέσεως.

(p. 10, 10) ὅτι δὲ εἰδοποιὸς τοῦ τοιούτου] putarim τῷ τοιούτῳ legendum quia sequuntur καὶ τοῖς etc.

(p. 10, 17) ἀπ' αὐτῆς ἐξελέκτω] puto ἐκλέκτω legendum; alioqui ἐξελέγκτω esset reponendum ab ἐξελέγχομαι. (ἐκλέκτω, Ast.)

Vide autem num illa quae praecedunt, nempe ab eo loco ἐξ ὧν ἐνέργειαι (=l. 12) usque ad βάρους καὶ ὕψους (=l. 15) sint legenda per parentheses.

(p. 10, 22) πλείονας ἔχουσι τοὺς περιμέτρους τῶν ἐμβαδῶν] Exemplum sume in hoc quadrato 9, cuius ambitus erit 12, nempe si quatuor eius latera (quae singula sunt 3) simul iungantur: area vero tota est tantum 9. Et hoc non solum de quadratis, sed etiam quadrangulis aliis quae quadratum 16 praecedunt, dici potest. Verum in quadrato quod sit ex bis binis aequalitas eadem esse videtur quae in quater quaternis.

(p. 10, 23) οἱ δὲ μετ' αὐτὸν] τὸν τετράκις τέταρα ἡγοῦν τὸν ἐπὶ αὐτῷ δέκα, ut in quinquies quinis quae quadratum efficiunt 25.

περίμετρος] ambitus est tantum 20 : tota vero area 25. Et sic de ceteris.

(p. 10, 33) ἡ ἀντεξέτασις πλείων] nam binarius duplo maior est unitate quae praecedit.

(p. 10, 34) μέγρι δὲ τετράδος ἐλάττων] nam 1, 2 et 3, quae quaternarium praecedunt, si simul iungantur, efficiunt 6, quae maiora sunt quaternario. Ternarius autem eodem modo aequalis est illis qui ipsum praecedunt, nempe 1 et 2.

(p. 11, 6) ὥστε ἐν μὲν αὐτῇ ὡς πλεονεχῶ] αὐτῇ scilicet τριᾷδε ex superiori subaudiendum, quanquam τριῖς hic dixerit.

*
**

Je joins à ce fragment quelques conjectures et remarques qui m'ont été inspirées par la lecture des *Théologouména*.

A. — *Théologouména du Pseudo-Jamblique.*

1. p. 7, 3 Ast; les mots μεσότητις τῆς θέας qu'Ast n'avait pu interpréter convenablement doivent être corrigés en μεσότητις τῆς θέσεως, comme on lit dans le passage correspondant d'Anatolius (qui est la source de l'Anonyme en cet endroit) édité récemment par Heiberg (*Annales intern. d'Histoire*, 1900).

2. p. 7. On pourrait croire que la note où il est question de Protée se rapporte au nombre 2 : οὐκ ἀπιθάνως δὲ καὶ Πρωτέα προσηγόρευον αὐτὴν τὸν ἐν Αἰγύπτῳ πάλμφορον ἥρωα, τὰ πάντων ἰδιώματα περιέχουσιν, ὡς ἐκείνος τὸ ἐκάστου ἀριθμοῦ συνέργημα. Le second chapitre débute déjà en effet plus haut, p. 7, 16, par diverses notices sur le nombre 2. Malgré ces apparences, l'auteur revient ici à la monade, qu'il identifie avec Protée. C'est ce que prouve ce passage de Syrianus, *comm. in Arist. met.*, p. 931 a : ...συντάττων αὐτὴν τῷ Πρωτεῖ (ταύτην γὰρ ἀπονέμει τῇ μονάδι τὴν προσηγόρεον ἐν ἐκείνοις). [Cf. *ibid.*, p. 842 a, où la leçon πρωτέα doit être corrigée en πρωτέα, à moins qu'on n'y voie un dorisme exagéré emprunté à l'ἱερὸς λόγος dorien utilisé dans ce passage].

Le texte est certainement corrompu dans ce passage des *Théo-*

logouména : τὸ ἐκάστου ἀριθμοῦ συνέργημα ne peut pas dépendre de περιέχουσιν qui a déjà un complément (τὰ πάντων ἰδιώματα auquel le second ne serait pas rattaché par καί). Il faut donc construire : ὡς ἐκείνος [περιέχει] τὸ ἐκ. ἀρ. συνέργημα, ce qui est absurde, car ce n'est pas Protée mais la monade qui joue un rôle dans la formation des nombres. Ast (p. 162) propose pour résoudre ces difficultés de lire : περιέχουσιν καὶ, ὡς ἐκείνος, ἐκάστου ἀριθμοῦ σύνεργμα (sous-entendu οὕσαν). Mais, outre qu'il est difficile de sous-entendre οὕσαν, la comparaison ὡς ἐκείνος continue à se rapporter à la formation des nombres qui n'a rien à voir avec Protée.

Je pense que l'erreur originelle a dû se produire à propos du genre du participe qui devait se rapporter à Protée : τὰ πάντων ἰδιώματα περιέχοντα, ὡς ἐκείνη, τὸ ἐκάστου ἀριθμοῦ συνέργημα. La faute περιέχουσιν imputable sans doute à une abréviation, a entraîné naturellement ἐκείνος puisqu'il fallait une comparaison. C'est d'ailleurs Protée et non la monade qui peut épouser « les formes de toutes choses », de même que c'est la monade et non Protée qui coopère à la formation des nombres. — Quant à choisir entre συνέργημα, la coopération, et σύνεργμα, un substantif qui n'existe même pas et qui serait une variante de σύνεργις, l'union, je ne crois pas qu'il y ait d'hésitation possible (cf. Théol., p. 3, 7 et p. 4, 25).

3. p. 32. ἐκ τοῦ περὶ πεντάδος λόγου δευτέρου τῆς ἀριθμητικῆς τοῦ Γερασίου Νικομάχου et p. 42 : ἐκ τοῦ δευτέρου βιβλίου τῆς ἀριθμητικῆς τοῦ Γερ. Νικ. Ast (p. 177 et p. 184) prétend qu'il ne peut être question ici de l'arithmétique de Nicomaque et qu'il faut corriger τῆς ἀριθμητικῆς en τῶν θεολογούμενων ἀριθμητικῶν ou ajouter θεολογούμενων avant τῆς ἀριθμ. — C'est à tort : nous savons en effet par Philoponus, *comment. in Intr. Arithm. Nicom.* recension C. ed. Hoche, p. 1 et par un anonyme auteur d'une introd. à l'*Intr. Arithm.* de Nicomaque (Tannery, Diophante, II, p. 76) que les Théologouména de Nicomaque portaient aussi le titre de Μεγάλη Ἀριθμητική.

4. p. 23, 5 : πάλιν δὲ Ἡρακλέα παρὰ τὴν αὐτὴν τοῦ ἔτους ἔννοϊαν τὴν τετράδα καλοῦσι, χρονιότητος οὕσαν παρεκτικὴν, εἴπερ αἰών, χρόνος, καιρὸς, ὥρα, ἔτι μῆν, ὥρα, νύξ, ὄρθρος, μεσημβρία, ἑσπέρα, νύξ, le

texte est manifestement corrompu dans le passage $\varepsilon\tau\iota \mu\acute{\eta}\nu, \acute{\omega}\rho\alpha, \nu\acute{\upsilon}\xi$.

Le rapprochement entre la tétrade et l'idée de temps demande des séries de quatre dans la division du temps. Pour deux d'entre elles, le texte est sûr. Ce sont $\alpha\iota\omega\acute{\nu}, \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma, \kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma, \acute{\omega}\rho\alpha$, et $\theta\rho\theta\rho\omicron\varsigma, \mu\epsilon\sigma\eta\mu\beta\rho\acute{\iota}\alpha, \acute{\epsilon}\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha, \nu\acute{\upsilon}\xi$. La troisième doit être cherchée dans le texte suspect où il n'y a que trois termes qu'aucune idée n'est capable de réunir. Il faut corriger le texte en $\varepsilon\tau\omicron\varsigma, \mu\acute{\eta}\nu, \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha, \nu\acute{\upsilon}\xi$, comme on peut le déduire du passage suivant où nous voyons apparaître les mêmes catégories : p. 20, 4 : $\tau\acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha\rho\alpha \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha} \tau\eta\varsigma \kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\mu\acute{\alpha}\chi\eta\varsigma \kappa\iota\eta\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma \sigma\chi\acute{\epsilon}\delta\omicron\nu \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha, \tilde{\omega}\nu \tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\nu \kappa\alpha\iota \delta\iota\eta\gamma\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma \alpha\iota\omega\acute{\nu} \varepsilon\kappa\lambda\acute{\eta}\theta\eta, \tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o} \kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha\nu \varepsilon\ddot{\upsilon}\lambda\eta\eta\pi\tau\omicron\nu \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma, \tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \varepsilon\tau\iota \upsilon\pi\omicron\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\nu \tau\iota\eta\acute{\alpha} \varepsilon\nu \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\eta}\psi\epsilon\iota \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta} \eta\mu\acute{\iota}\nu \pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\varsigma \kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma, \tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \beta\rho\alpha\chi\upsilon\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma \delta\iota\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu \acute{\omega}\rho\alpha \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma \varepsilon\tau\omicron\varsigma, \mu\acute{\eta}\nu, \nu\acute{\upsilon}\xi, \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha.$

B. — *Théologouména de Nicomaque.*

(Photius, *bibl.*, ed. Bekker, p. 143 a sq.)

1. Dans le paragraphe relatif au nombre 2, l'éditeur a supprimé du texte le passage des manuscrits : $\acute{\omega}\delta\acute{\upsilon}\eta \sigma\acute{\iota}\omicron\nu \upsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta$. La suppression est un procédé trop facile ; le texte doit être conservé et corrigé comme suit $\kappa\alpha\iota \delta\acute{\upsilon}\eta \sigma\acute{\iota}\omicron\nu \upsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta$, comme le passage correspondant des *Théologouména* analogues permet de le conjecturer : p. 12, 1 : $\acute{\omega}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota \delta\acute{\epsilon} \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu \sigma\acute{\iota}\omicron\nu\tau\alpha\iota \pi\alpha\rho' \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu \tau\eta\nu \tau\acute{o}\lambda\mu\eta\sigma\iota\nu \cdot \acute{\omicron}\tau\iota \acute{\alpha}\rho\alpha \upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\epsilon\iota\nu\epsilon \tau\acute{o}\nu \chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \pi\rho\omega\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta, \delta\acute{\upsilon}\eta \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \upsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta \kappa\alpha\iota \tau\lambda\eta\mu\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta.$

2. Le nombre 2 (p. 143 b) est appelé $\text{'}\rho\acute{\epsilon}\alpha\nu \kappa\alpha\iota \delta\iota\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\alpha$. Dans les *Théolog. Anon.*, p. 12, ce surnom a la forme $\delta\iota\omicron\mu\acute{\eta}\tau\omicron\rho\alpha$ et est expliqué comme suit : $\Delta\iota\acute{o}\varsigma \mu\eta\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha, \Delta\iota\alpha \delta' \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\omicron\nu \tau\eta\nu \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\alpha$. La forme $\delta\iota\omicron\mu\acute{\eta}\tau\omicron\rho$ ou $\delta\iota\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\rho$ (dorien) est la seule exacte, étant donnée l'interprétation de l'Anonyme.

3. Le surnom $\varepsilon\rho\acute{\alpha}\nu\alpha\nu$ donné au nombre 3 dans le passage (p. 143 b) $\text{'}\rho\acute{\epsilon}\alpha\tau\alpha\nu \kappa\alpha\iota \text{'}\rho\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu \kappa\alpha\iota \chi\alpha\rho\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$, lui vient de son identification avec Hécate ; $\varepsilon\rho\alpha\nu\eta$ (dont nous avons ici la forme dorienne comme pour le nom d'Hécate) est en effet une épithète d'Hécate dans un vers orphique (fgt 309 Abel = fgt de l' $\varepsilon\pi\iota\gamma\mu\omicron\varsigma \varepsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\nu$ pythagorico-orphique utilisé par Nicomaque). Dans le texte de Nicomaque on devait donc lire : $\varepsilon\rho\alpha\nu\acute{\alpha}\nu$,

4. Dans le paragraphe 3, p. 143 b, l'épithète *θαλασσοῦχον* qui suit *Τρίτωνα*, s'applique vraisemblablement à ce dieu. On ne doit donc pas l'en séparer par une virgule, comme l'a fait l'éditeur.

5. p. 143 b, le surnom *νάστιν* doit s'écrire *Νᾶστιν* ; il doit désigner en effet la divinité sicilienne *Νῆστις* connue aussi par Empédocle.

6. *ibid.*, le nom *Κραταΐδα* doit se rapporter au personnage mythologique Crataeis, l'épouse de Phorkys (cf. plus bas le surnom *Φορκία*). On doit donc écrire : *Κραταΐδα*.

7. p. 144 a : le quaternaire est appelé *φύσις καὶ αἰόλα*.

Photius paraît avoir commis une erreur en résumant Nicomaque.

On ne retrouve pas ailleurs l'identification de 4 avec *φύσις*, et dans le passage correspondant des *Théol. Arithm.*, p. 21, on lit : *ὅτι Αἰόλου φύσιν κατωνόμαζον τὴν τετράδα, τὸ ποικιλὸν ἐμφαίνοντες τῆς οἰκειότητος... κτλ.* La source de ce passage est Nicomaque, car le contexte des notices des deux auteurs est identique (4 est consacré à Héraclès et à Hermès et appelé *κλειδοῦχος τῆς φύσεως*). Le texte de Nicomaque (non la leçon des manuscrits de Photius, que nous devons conserver) devrait donc être rétabli ainsi, d'après les *Théologouména* : *φύσις τοῦ Αἰόλου* [ou *φύσις αἰόλα* d'après l'étymologie donnée par l'Anonyme du nom d'Éole : *αἰόλος* = *ποικίλος*].

8. Parmi les derniers surnoms du nombre 4, on lit (p. 144 a) : *καὶ βακχασμόν ἀνεγείρων καὶ ἁρμονίτα ἢ ἁρμονία*. L'éditeur retranche du texte l'épithète *ἁρμονίτα* comme si elle faisait double emploi avec *ἁρμονία*. Encore une fois, c'est écarter la difficulté sans la résoudre. Tous les surnoms précédents se rapportent à Dionysos aussi bien qu'au nombre 4. On pourrait peut-être considérer *ἁρμονίτα* (lisez *ἁρμονίτας*) comme terminant la série de ces surnoms. On connaît un Dionysos *Μελπόμενος* à Athènes : l'épithète nouvelle du dieu *ἁρμονίτας* aurait sans doute un sens analogue.

9. Parmi les surnoms communs à Apollon et au nombre 9 (p. 145 a) figure *Νυσσηΐδα* (accus. de *Νυσσηΐς*). L'Anonyme présente la variante *Νυσσηΐτας* dont la terminaison masculine convient mieux, puisque le mot doit s'appliquer aussi à Apollon.

C. — περὶ δεκάδος d'*Anatolius*.

§ 5, p. 33 (p. 9 du tirage à part) : (ἡ πεντάς) συντεθειμένη αὐτῇ δι' ἐαυτῆς γίνεται ὁ δέκα · περὶ γὰρ τῶν ἄλλων ἐν... (lacune de plusieurs lettres)... καὶ θ' ιβ' καὶ η' ιγ' καὶ ζ' ιδ' καὶ ς ἐξ ἄκρων ἐξ' : « le nombre 5 ajouté à lui-même donne 10 » ; le reste du texte est corrompu, dit M. Heiberg. Valla, qui a utilisé un très mauvais manuscrit, interprète (à partir de περὶ) : *inter se et denarium aliis coniuncta numeris alios gignit* 9, 11, 12, 13 et 14 *ut sint extrema* 5, 4, 6, 7, 8, 9. Tannery (ed. Heiberg, p. 47) traduit en hésitant d'ailleurs : « en l'ajoutant à lui-même on obtient 10, tandis que pour les autres nombres $1 + 9 = 10$, $2 + 8 = 10$, $3 + 7 = 10$, $4 + 6 = 10$, les termes sont inégaux et ont 5 pour moyen ».

Il est inutile de faire remarquer que cette traduction s'éloigne complètement du texte. L'interprétation de Valla, bien qu'elle s'en rapproche davantage, ne peut non plus nous satisfaire. Il suppose que l'auteur envisage l'addition de 5 avec les nombres situés entre 5 et 10 ; mais alors que vient faire le nombre 4 (avec le résultat 9) dans ces additions ? En outre, pour qu'il y ait des extrêmes (ἄκρα, *extrema*) il faut qu'il y ait chaque fois deux termes opposés l'un à l'autre, ce qui n'est pas le cas pour la liste des nombres 4, 6, 7, 8, 9. Le sens est évidemment celui-ci : ajouté au contraire aux autres nombres (de la décade), 5 donne comme résultat aux deux points extrêmes :

$$5 \left\{ \begin{array}{l} + 6 = 11 \\ + 4 = 9 \end{array} \right. \left| \begin{array}{l} + 7 = 12 \\ + 3 = 8 \end{array} \right. \left| \begin{array}{l} + 8 = 13 \\ + 2 = 7 \end{array} \right. \left| \begin{array}{l} + 9 = 14 \\ + 1 = 6 \end{array} \right.$$

Pour obtenir ce schéma, il suffit d'ajouter dans la lacune le nombre 11, car tous les autres nombres en sont fournis dans leur ordre par le texte. Les deux nombres ajoutés chaque fois à 5 sont également distants de 5, comme les résultats sont également éloignés de 10 ; ce qui explique l'expression ἐξ ἄκρων.

Dans la lacune il faut donc restituer ἐντεθειμένη (ou ἐπιτεθειμένη) ια' ; je crois qu'on peut conserver ἐξ' en le corrigeant en ἐξ (laisser comme résultat).

*
* *

D. — *Fragments arithmologiques sur les âges de
la vie de l'homme.*

Un des thèmes préférés des traités d'arithmologie, c'est la division de la vie humaine en âges ou périodes dont le nombre est fixé et en quelque sorte sacré. Ils citent de préférence, sur ce sujet, tantôt un fragment d'une élégie de Solon, tantôt une notice pythagoricienne, tantôt encore un fragment du *περὶ ἐβδόμῳ* du Pseudo-Hippocrate que nous publions ici sous une forme nouvelle.

Le texte de cet ouvrage, à part quelques fragments provenant de citations, n'était connu auparavant que par une traduction latine. On en a publié il y a quelque temps une traduction arabe, qui est précieuse pour l'éclaircissement de certains passages (*Rhein. Mus.*, 1893).

Le fragment dont il est question ici est connu en outre par deux textes fragmentaires provenant de manuscrits de Paris et publiés par Boissonade (*Anecdota*, II, 454 sq.), et par des citations de Philon (*de mundi opif.*, 36), d'Anatolius (*περὶ δεκάδος*, 7, éd. Heiberg) et des Théologouména Anonymes (p. 42) qui paraissent vouloir en donner un texte exact et complet. De plus, Censorinus (*de die nat.*, 14, 3), saint Ambroise (*lettres*, I, 44, 10) et un Scholiaste d'Aristote (*cod. Reg.*, 1853; *ad Met.*, p. 541 b) en donnent un résumé.

Le texte de ces fragments et paraphrases est fort variable, de sorte que la publication d'une tradition nouvelle est toujours intéressante. Celle du fragment du *Cod. Paris. gr. Coisl.*, 345, l'est d'autant plus qu'elle apporte à la fois des leçons nouvelles et des variantes confirmant des leçons connues, mais peu estimées.

f° 224 v.

Αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου μεθελικιώσεις. Ἰπποκράτους· παιδίον, παῖς, μαιράκιον, νεηνίσκος, ἀνὴρ, πρεσβείτης (l. πρεσβύτες), γέρον (l. γέρων). ταῦτα δὲ ἐστὶν ὧδε· παιδίον μέχρι ἐπτὰ ἐτέων ὀδόντων τε ἐκβολῆς· παῖς δὲ μέχρι γονῆς ἀρέσις ἕως δ' καὶ ἑ' ἐτέων, ἐπτὰ (l. ἐς τὰ) δις ἐπτὰ· μαιράκιον δὲ μέχρι γενεῖου ἀρέσις ἕως ἐνὸς καὶ κ' ἐτέων εἰς τὸ τρεῖς

(1. τρις) ἐπτά · νεηνίσκος δὲ μέγρι αὐξήσιος (1. αὐξήσιος) τοῦ σώματος ἐς τετράκις ἐπτά · ἀνήρ δὲ, τέλειος ἐς λ' καὶ ε' ἔτεα ἐς τὰ πεντάκις ἐπτά, μέγρι μθ' ἐνθὲς δέοντος ἐς ν', ἐς τὰ ἐπτάκις ἐπτά · πρεσβύτης δὲ μέγρι ξ' καὶ γ' ἐτέων εἰς τὰς θ' ἐβδομάδας · τὸ δὲ ἐνθὲνδε γέρον (1. γέρον) εἰς τὰς τεσσαράς (1. τεσσαράς) καὶ δέκα ἐβδομάδας τῶν ἐτέων.

La conservation de certaines formes dialectales comme νεηνίσκος, ἐτέων, ἀφείσιος, αὐξήσιος, montrent que l'auteur de l'extrait n'a pas entendu donner une simple paraphrase mais la lettre même du texte d'Hippocrate.

Il y a de nombreuses divergences entre les diverses traditions, au sujet de la répartition de la durée des âges. Le tableau suivant permettra de les apprécier :

A. = Coislin 345

B

C

παιδίον	7 ans
παῖς	14
μειράκιον	21
νεηνίσκος	28
ἀνὴρ	(τέλειος 35)
	49
πρεσβύτης	63
γέρον	98

= aussi COD. PAR. GR.

1630. Boisson., II, 454, excepté : τέλειος = 35 et indication des 98 ans.

= TRAD. LATINE qui au lieu de νεηνίσκος a : *iuvenis consummatus* = 35 ans.

7 ans

14

21

28

omis

49

56

FIN

= TRAD. ARABE

= PHILON ET ANATOLIUS

= COD. PAR. GR.

1773 (Boissonade, *ibid.*) et THÉOL.

ARITHM. qui ont oublié l'âge ἀνὴρ

= 45 ans.

παιδίον 7

παῖς 14

μειράκιον 21

νεηνίσκος 28

ἀνὴρ 35

[ἀκμή] <42>

[παρρηγή] <49>

[ὠμογέρας] <56>

[γέρας] <63 ou 70>

= SCHOL. d'Aristote.

CENSORINUS = 7, 14,

28, 35, 42, 56,

mort.

Voici encore deux fragments sur le même sujet qui sont conservés dans le même manuscrit, à la suite de la citation d'Hippocrate :

Κατὰ δὲ Πλάτωνα θ'

βρέφη δὲ λέγονται ἀπὸ γεννήσεως ἕως ἐτῶν δ'. παιδία ἀπὸ δ' ἕως ι' · βούπαιδες ἀπὸ ι' ἕως δέκα ὀκτώ · μαιράκια ἀπὸ δέκα καὶ ὀκτώ ἕως κε' · ἀκμάζοντες δὲ ἀπὸ κε' ἕως λε' · καθεστηκότες ἀπὸ λε' ἕως με' · ὠμογέροντες ἀπὸ τεσσαράκοντα ε' ἕως νε' · γέροντες ἀπὸ νε' ἕως ξε' · βουγέροντες ἀπὸ ξε' ἕως τέλους τῆς ζωῆς. Ἦγουν βρέφος, παιδίον, βούπαιδα, μαιράκιον, ἀκμάζοντα, καθεστηκώς, ὠμογέρον, γέρον, βουγέρον (lisez partout... γέρων).

Ἄλλος (I. ἄλλως) δὲ δ' : παιδική, ἀκμαστική, παρχακμαστική, γεροντική.

Le premier a un parallèle dans un fragment du Codex 1630, publié par Boissonade, *Anecd.*, II, 454 sq. : les étapes de la vie sont les mêmes, seule la forme de l'exposé est un peu différente.

Le second se retrouve dans un fragment du même manuscrit publié aussi par Boissonade, *ibid.* Je ne connais pas l'origine de cette notice. Dans les *Théolog. Arithm.*, p. 20, Théon, *expos. rer.*, p. 98, Hiérocès, *in aur. carm.*, 47, on trouve une division semblable en quatre âges, comme dans les écrits pythagoriciens d'ailleurs (Diog. Laërce, VIII, 10), mais ces âges portent d'autres noms et leur étendue est différente.

Enfin le *Paris. gr.* 1788 a recueilli dans une note une nouvelle division de la vie humaine, f° 159 v. :

Αἱ τοῦ ἀνθρώπου ἐπτὰ ἡλικίαι.

Βρέφος ἀπὸ γεννήσεως ἕως ἐτῶν τεσσάρων.

Παῖς ἀπὸ ἐτῶν πέντε ἕως ἐτῶν δεκατεσσάρων.

Μαιράκιον ἀπὸ ἐτῶν ιε' ἕως ἐτῶν κβ'

Νεανίσκος ἀπὸ ἐτῶν κγ' ἕως ἐτῶν μδ'

Ἀνὴρ ἀπὸ ἐτῶν με' ἕως ἐτῶν νζ'

Γηραιὸς ἀπὸ ἐτῶν νη' ἕως ἐτῶν ξη'.

Ἡρεσβύτης ἀπὸ ἐτῶν ξθ' μέχρι τῆς συμπληρώσεως τῆς ζωῆς αὐτοῦ.

Telle est aussi la répartition adoptée par deux Anonymes dans deux manuscrits d'Athènes : l'un (Bibl. Nat. 1908, f° 11 r.) présente à peu près le même texte ; l'autre (Bibl. de la Chambre, 32, f° 2 r.) en diffère par quelques détails : l. 5 : μδ'] μα'. l. 6 : με'] μβ'. νζ'] νς' l. 7 : νή]νζ'.

On trouve dans le *Paris. gr.* 1630 (Boissonade, *ibid.*) une notice analogue : les périodes portent le même nom, mais la

répartition des années est assez différente (cf. aussi le fragment astrologique et poétique du *Par. gr.* 1773, publié par Boissonnade, II, 455-6).

*
* *

E. — *Fragments divers :*

a) *Notice météorologique.*

La division du temps (les 4 saisons de l'année, les 4 semaines du mois, les 7 jours de la semaine, etc.) fournit aux Anciens un thème facile pour des développements arithmologiques. Macrobe (*de somm. Scip.*, I, 6, 58) y recherche une preuve de la valeur spéciale des nombres 4 et 7. D'après lui, les qualités de l'air peuvent se modifier d'abord suivant la position du soleil dans sa révolution autour de la terre : ces changements déterminent les 4 saisons ; ensuite d'après les phases de la lune : de là les 4 semaines du mois ; enfin il divise aussi le jour en quatre parties, du coucher au lever du soleil. La première période de chacun de ces trois cycles est humide, la seconde chaude, la troisième sèche, la dernière froide.

On trouve des rapports analogues établis entre les parties du jour et les saisons dans les écrits des Médecins et en particulier de Galien (t. XVI, p. 345 et 424 ; t. XVII, p. 860).

Le fragment que nous publions ici et qui est extrait d'un long exposé astronomique, me paraît rentrer dans la catégorie de ces développements arithmologiques. Il est d'ailleurs plus étendu que celui de Macrobe et les théories de l'auteur sont assez différentes :

Cod. Par. gr. 2992, f^o 369 r.

Ἰστέον ὅτι ὁ ἐνιαυτός διαιρεῖται εἰς δ' καιρούς, εἰς ἕαυ τε καὶ θερος, φθινόπωρόν τε καὶ χειμῶνα.

Ἐν μὲν τῇ ἔαρινῃ ὥρᾳ θερμός καὶ ὑγρός ἐστὶν ὁ ἀήρ· ἐν δὲ τῇ θερινῇ θερμός καὶ ξηρός· ἐν δὲ τῇ φθινοπορινῇ (l. φθινοπωρινῇ) ψυχρός καὶ ὑγρός· ἐν δὲ τῇ χειμερινῇ ψυχρός καὶ ξηρός.

Πάλιν δὲ ἐν ἑκάστῃ τῶν ὥρῶν, τρεῖς εἰσι διαφοραί, πρώτη καὶ μέση καὶ ὑστίατη. Ἡ μὲν οὖν μέση τὴν εἰληκρινεστάτην τῆς ὥρας ἔχει κράσιν· ἡ δὲ πρώτη καὶ ὑστίατη τῇ γειτνιώσει (l. γειτνιώσῃ) ὥρᾳ ἀπομοιου-

μένη. Καὶ ἡ σελήνη δὲ κατὰ μῆνα ἐργάζεται διαφοράς δ' ἐν τῷ ἔαρι (1. ἄερι) · ἡ μὲν οὖν πρώτη ἐβδομάς παρέοικε τῷ ἔαρι · θερμὴ γὰρ καὶ ὑγρὰ · ἡ δὲ δευτέρα ἐβδομάς παρέοικε τῷ θέρει · θερμὴ γὰρ καὶ ξηρὰ · ἡ δὲ τρίτη ἐβδομάς παρέοικε τῷ φθινοπώρῳ · ὑγρὰ γὰρ καὶ ψυχρὰ · ἡ δὲ τελευταία καὶ ἡ τετάρτη ἐβδομάς παρέοικε τῷ χειμῶνι · ψυχρὰ γὰρ καὶ ξηρὰ.

Πάλιν δὲ καθ' ἐκάστην τῆς ἡμέρας ὥραν διαφοραὶ γίνονται ἐν τῷ ἔαρι (1. ἄερι) · ἡ μὲν γὰρ πρώτη καὶ δευτέρα καὶ τρίτη παρέοικε τῷ ἔαρι · θερμὴ γὰρ καὶ ὑγρὰ · καὶ διὰ τοῦτο τὰ σώματα ἀνοίεται (1. ἀνίσταται) τῶν νοσούντων καὶ τῶν ὑγιαίνοντων ὥστε καὶ τοῖς πυρέσσουσιν (1. πυρέσσουσιν) ὁ καιρὸς οὗτος τῆς ὥρας εὐφορώτατός ἐστι. Ἡ δὲ τετάρτη καὶ πέμπτη καὶ ὦρα παρέοικε τῷ θέρει · θερμὴ γὰρ καὶ ξηρὰ [369 v]. καὶ διὰ τοῦτο τὰ σώματα τῶν νοσούντων καὶ τῶν ὑγιαίνοντων ἐπισκίλονται (1. ἐπισκέλλονται) ὥστε καὶ τοῖς νοσοῦσιν ἐπικίνδυνόν ἐστιν. Ἡ δὲ ἐβδόμη καὶ ὀγδόη καὶ ἐνάτη ὥρα παρέοικε τῷ φθινοπώρῳ · ψυχρὰ γὰρ καὶ ὑγρὰ · καὶ διὰ τοῦτο τὰ σώματα τῶν νοσούντων καὶ τῶν ὑγιαίνοντων κατίσταται καὶ τὰς ἐκβολὰς τῶν πυρετῶν ἀπεργάζεται. Ἡ δὲ ιη' καὶ ια' καὶ ιβ' παρέοικε τῷ χειμῶνι · ψυχρὰ γὰρ καὶ ξηρὰ · καὶ διὰ τοῦτο τὰ σώματα τῶν νοσούντων ἐπὶ τὸ πλεῖστον κατίσταται εἰς ἀνάπαυσιν.

Καὶ τῆς νυκτός δὲ πάλιν ἡ α' καὶ ἡ β' καὶ ἡ γ' τῇ ἐσπερινῇ παρέοικε · τοῦρπαλιν καὶ ἡ δ' καὶ ε' καὶ ὦ' τῇ δειλινῇ παρέοικε · ὁμοίως καὶ ἡ ζ' καὶ η' καὶ θ' τῇ μεσσημερινῇ (1. μεσημβρινῇ) παρομοιοῦται · καὶ ιη' καὶ ια' καὶ ιβ' τῇ πρωινῇ παερίχασται.

Ὡραὶ δὲ πάλιν τῆς ἡμέρας ἡ μὲν πρώτη καὶ δευτέρα καὶ τρίτη ἐαρινή (1. ἐαρινή), αἰματικὴ καὶ θερμὴ καὶ ὑγρὰ · ἡ δὲ δ' καὶ ε' καὶ ὦ' θερμὴ, χλωραὶ (1. χλωραὶ) καὶ θερμὴ καὶ ξηραὶ · ἡ δὲ ζ' καὶ η' καὶ θ' φθινοπωριναί, φλεγματικαί, ψυχραὶ καὶ ὑγραί · ἡ δὲ ιη' καὶ ια' καὶ ιβ' μελαγχολικαί, ψυχραὶ καὶ ξηραί.

Ὡσαύτως δὲ πάλιν αἱ ὥραι τῆς νυκτός · ἡ μὲν ιβ' καὶ ια' καὶ ιη' ὁμοίαι τῇ πρώτῃ, δευτέρῃ, τρίτῃ τῆς ἡμέρας · ἡ δὲ θ' καὶ η' καὶ ζ' τῇ δ' καὶ ε' καὶ ὦ' τῆς ἡμέρας · ἡ δὲ ε' καὶ ε' καὶ δ' τῇ ζ' καὶ η' καὶ θ' τῆς ἡμέρας · ἡ δὲ γ' καὶ β' καὶ α' ὁμοίαι τῇ ιη' καὶ ια' καὶ ιβ'.

Cramer a publié dans ses *Anecdota*, I, p. 379-380, un extrait d'un manuscrit de Paris qui renferme un passage assez semblable à ce fragment et qui doit dériver de la même source.

Les variantes les plus importantes consistent en ce que le fragment de Cramer attribue la sécheresse à l'automne et l'humidité à l'hiver. Cette divergence se répète dans la troisième et la quatrième division du mois, du jour et de la nuit. Notre frag-

ment me paraît, sur ce point, représenter la tradition habituelle de la médecine et de la météorologie grecques. Ensuite, on ne trouve pas dans l'extrait de Cramer l'attribution aux heures de qualités qui dénoncent chez l'auteur des préoccupations médicales (αίματιναι, χλωραί, σλεγματιναι, μελαγχολικαί).

b) *Note sur la Tétractys pythagorienne.*

Cod. Par. gr. 1185, suppl., f° 62 v.

Τετρακτὺν τὴν τὰ πάντα διατείνουσιν καὶ διαίρουσιν
τετραχῆ πάντα ·

Πο — τοὺς μὲν θεοὺς εἰς οὐρανίους, ἀερίους, ἐνυδρίους, χθονίους ·

Θα — τὰς δὲ ὥρας εἰς ἔαρος, θέρος, φθινόπωρον καὶ χειμῶνα.

Γό — τὰ δὲ στοιχεῖα εἰς πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν.

ρ — τὰ δὲ ἄστρα εἰς ἀνατολήν, δύσιν, ἄρκτον, μεσημβρίαν.

ου — τὰ δὲ λογικὰ πάντα, εἰς θεοὺς, δαίμονας, ἥρωας, ἀνθρώπους.

— τὰ δὲ ἄλογα εἰς πτηνὰ, πεζὰ, ἐρπυστινὰ, νηκτά.

La tétractys qui, étymologiquement signifie « quaternité, ensemble de quatre choses », est considérée ici comme une force qui groupe toutes choses par séries de quatre. Parfois on appelle ces séries elles-mêmes du nom de τετρακτύς : ainsi dans Théon, *expos. rer. math.*, p. 97 sq. Nous retrouvons certains groupes de notre fragment dans divers auteurs :

Les n^{os} 2, 3 et 4 dans les Théol. Arithm., pp. 19 et 20.

Les n^{os} 2 et 3 dans Théon, *ibid.*, p. 97.

Les n^{os} 2, 3 et 4 dans Martianus Capella, II, 106, et VII, 734.

VI

DEUX TRAITÉS D'ARITHMOLOGIE
PYTHAGORICIENS

DEUX TRAITÉS D'ARITHMOLOGIE PYTHAGORICIENS

A. — *Un ἱερὸς λόγος en prose dorienne.*

Dans sa *Vie Pythagoricienne*, au § 146, Jamblique cite le prologue d'un ouvrage de Pythagore intitulé ἱερὸς λόγος ou λόγος περὶ θεῶν. Pythagore se donne comme initié par Aglaophamus aux doctrines orphiques. Le centre de la Révélation est formé par le Nombre qui est considéré comme « la racine du ciel, de la terre et de la nature intermédiaire », ainsi que de l'essence divine. Cet ouvrage, ajoute Jamblique, passait dans l'École pythagoricienne tantôt pour l'œuvre de Pythagore lui-même, tantôt pour une compilation rédigée par son fils Télaugès, d'après les documents secrets laissés par Pythagore à sa famille.

Il ne faut pas confondre cet ἱερὸς λόγος avec un autre ouvrage du même nom, en vers et en dialecte ionien, que j'ai reconstitué plus haut. Outre que la forme et la date de la rédaction ne laissent aucun doute sur ce point, le sujet de celui qui nous occupe est tout différent : on y traite, comme le prologue le fait prévoir et suivant la confirmation qui en sera donnée par les fragments, d'arithmétique appliquée à la Théologie ou d'un genre spécial d'Arithmologie.

On ignore tout de cet ἱερὸς λόγος. Quels fragments pythagoriciens ou anonymes doit-on ramener à cette source? Quel est le sens des doctrines qui y sont conservées? Quelles sont les origines de cet apocryphe? Telles sont les questions que je me propose d'examiner ici.

Jamblique revient à l'ἱερὸς λόγος au § 152 et vraisemblablement il s'agit du même ouvrage : c'est ce que permet de conjecturer le rapprochement qui précède (§ 151) entre les doctrines orphiques et pythagoriciennes ; d'ailleurs, le genre des théories développées en ce passage convient très bien au sujet défini plus haut ¹. On

1. Les doctrines du § 152 rentrent encore dans le domaine de l'arithmo-

serait tenté peut-être d'y joindre les paragraphes suivants (§ 153-156). Mais il n'y faut pas songer : cet exposé ne cadre ni avec les préoccupations de notre auteur, ni avec le plan du livre¹. Il y est question beaucoup moins de doctrines que de préceptes, et cette considération seule suffit à l'écarter de notre reconstitution.

Trois citations de Proclus (*in Tim.*, p. 289 A et p. 291 A; *in Eucl. prol.*, I, p. 22 Fr.) ne font que répéter le passage du prologue connu par Jamblique. Un autre passage de cet auteur (*in Tim.*, p. 61 c)² me paraît donner un exemple du genre d'arithmologie propre à l'ἱερὸς λόγος. Il consiste, comme on le voit aussi dans les *Théologouména Arithmêtikès* de Nicomaque (Photius, *bibl.*, p. 143 sq.) et du Pseudo-Jamblique, à établir des rapports entre des nombres et des divinités, rapports conçus souvent sous la forme d'une identification. La notice de Proclus attribuée à la monade l'épithète de Ζανὸς πύργος. Le nom de l'ouvrage auquel elle est empruntée (ὁ τῶν Πυθαγορείων λόγος) ainsi que la forme dialectale dorienne permettent de rapporter ce fragment à notre ἱερὸς λόγος.

Je reconnâtrai volontiers la même origine à une cinquième citation de Proclus, *in Tim.*, p. 142 F : εἰ δὲ ὁρατὸς ὁ κόσμος, εἶναι δεῖ πῦρ, εἰ δὲ ἀπτός, εἶναι δεῖ γῆν · ἀπτόν γάρ ἐστι τὸ στερεόν, ὃ καὶ ἀντερείδειν δύναται πρὸς τὴν ἀφῆν · τὸ γὰρ εὐθρυπτον καὶ μὴ ὑπομένον τὴν ἀφῆν οὐδαμῶς ἀπτόν · διὸ καὶ Πυθαγόρας τλήμονα προσαγορεύει τὴν γῆν, ὡς στερεὴν καὶ ὡς ἀντιβαίνουσαν πρὸς τὴν ἀφῆν καὶ ὡς δυσκίνητον καὶ ὡς τῆς μονίμου δυνάμεως μετέχουσαν.

Malgré les apparences contraires, ce fragment est du domaine de notre Traité. La terre correspond au nombre 2 à cause de sa

logie. Les concordances sont faciles à établir : λέγειν αὐτὸν τρεῖς σπένδειν τοὺς ἀνθρώπους = Théol. Arithm., p. 15, 13. — διὰ τὸ καὶ τὴν τριάδα πρῶτον εὑναί τὸν ἀριθμὸν = Théol. Arithm., p. 8, 21; 14, 2, 15, 2, 15, 21, etc. — Ἀφροδίτῃ θυσιάζειν τῇ ἑκτῇ, etc. = Théol., p. 33, 2 (composition du nombre 6 par addition de ses parties ($1 + 2 + 3 = 6$) et par multiplication du premier nombre pair avec le premier nombre impair ($2 \times 3 = 6$)). Nicomaque, p. 144 b (Ἀφροδίτῃ), etc. La construction grammaticale rattache d'ailleurs ces phrases à la mention de l'ἱερὸς λόγος.

1. Ce plan est formé par l'examen successif des dix premiers nombres, comme le montrera plus loin une citation de Syrianus, *comment. in Met. Arist.*, p. 941 a.

2. Cf. *Ibid.*, p. 172 B et p. 282 E, et Nicomaque (Photius, p. 143 a).

place dans la série astronomique (1 : le feu central). D'autre part, le nombre 2 porte les noms de $\tau\acute{o}\lambda\mu\alpha$, $\tau\acute{\iota}\eta\mu\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, $\delta\acute{\upsilon}\eta$ $\sigma\acute{\iota}\sigma\eta$ $\upsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta$ dans Nicomaque, p. 143 A et B, dans Anatolius, 2 et dans les Théologouména anonymes (p. 7, fin; p. 8, fin, et p. 12, 1. Cf. Hermias, in *Phaedr.*, ch. 25). Le rapport de ces deux remarques est fort clair. Enfin, si l'on doit faire un choix parmi les ouvrages de Pythagore lui-même (et non des Pythagoriciens) qui sont familiers à Proclus, l' $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ semble tout désigné, par le sujet qu'il traite, comme la source de cette notice¹.

Syrianus connaît aussi notre apocryphe et il le cite en maint passage. L'un d'eux (in *Met.*, 941 A, cf. p. 911 B) précise le sujet et même le plan de l'ouvrage. Le Traité consistait dans l'examen des 10 premiers nombres, dans la recherche de leurs qualités théologiques et de l'importance de chacun d'eux dans les lois naturelles. Deux autres passages nous font entrer dans le détail : Pythagore avait donné le nom de Chaos au nombre 2 et rapproché la monade du héros égyptien Protée (p. 931 A et p. 842 A)². Cette dernière identification a trouvé place dans la compilation de Théologouména anonymes, p. 7.

Le prologue de l' $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ s'ouvrait, comme nous l'avons vu, par une déclaration générale sur la Valeur du Nombre. Comme l'ouvrage lui-même passait en revue successivement tous les nombres de la décade, c'est au prologue qu'il faut rattacher plusieurs citations où il est question du Nombre en général. Un fragment de Syrianus paraît continuer le passage de Jamblique déjà cité; les idées et les termes mêmes de l'exposé trahissent des influences néo-platoniciennes, p. 902 A : $\pi\acute{\omega}\varsigma$ δ' $\tilde{\alpha}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\Pi\upsilon\theta\alpha\gamma\acute{o}\rho\alpha\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\tilde{\omega}$ $\iota\epsilon\rho\tilde{\omega}$ $\Lambda\acute{o}\gamma\tilde{\omega}$ $\delta\iota\alpha\kappa\rho\rho\eta\delta\eta\eta$ $\mu\omicron\rho\phi\omega\tilde{\nu}$ $\kappa\alpha\iota$ $\iota\delta\epsilon\omega\tilde{\nu}$ $\kappa\rho\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\rho\alpha$ $\tau\tilde{\omega}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\tilde{\omega}\nu$ $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tilde{\nu}$ $\acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\theta\epsilon\omega\tilde{\nu}$ $\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\omega\tilde{\nu}$ $\tau\epsilon$ $\alpha\tilde{\iota}\tau\iota\omicron\tilde{\nu}$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\tilde{\omega}$ $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\acute{\alpha}\tau\tilde{\omega}$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\rho\alpha\tau\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\tilde{\nu}\tau\iota$ $\tau\epsilon\chi\eta\tilde{\iota}\tau\eta$ $\theta\epsilon\tilde{\omega}$ $\kappa\alpha\tilde{\nu}\acute{o}\nu\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\tilde{\nu}$ $\tau\epsilon\chi\eta\tilde{\nu}\iota\kappa\tilde{\omega}\nu$ « $\nu\omicron\tilde{\sigma}\tilde{\iota}\nu$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\tau\alpha\theta\mu\alpha\tilde{\nu}$ $\acute{\alpha}\kappa\lambda\iota\upsilon\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\alpha\tilde{\nu}$ $\tau\tilde{\omega}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\tilde{\omega}\nu$ $\upsilon\pi\epsilon\tilde{\iota}\mu\epsilon\tilde{\nu}$ $\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\acute{o}\varsigma$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\epsilon\tilde{\nu}\acute{\epsilon}\sigma\iota\omicron\varsigma$ $\tau\tilde{\omega}\nu$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\tilde{\nu}$. »

Un autre fragment nous donne encore deux autres définitions du nombre; bien que le nom de l'ouvrage auquel il est emprunté

1. Le faussaire dans ce passage a repris une doctrine du Timée de Platon, p. 31 B.

2. La leçon $\pi\rho\alpha\tau\acute{\epsilon}\alpha$, du passage p. 842 A, doit peut-être être conservée comme une forme dialectale provenant de l' $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

reste indéterminé, la nature des doctrines rapportées indique un traité d'arithmologie et la comparaison avec le fragment précédent nous reporte à la même source. La courte citation de Jamblique, *in Nicom. arithm.*, p. 10 : Πυθαγόρας δὲ ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λόγων ἢ ἐτέρως τὸ πρὸ πάντων ὑποστάν ἐν θείῳ νῶ ἅφ' οὗ καὶ ἐξ οὗ πάντα συντέτακται καὶ μένει τάξιν ἄλυτον διηριθμημένα, se retrouve, amplifiée et expliquée, dans Syrianus, p. 912 b : ὅταν μὲν γὰρ ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λόγων εἶναι φῇ τὸν ἀριθμὸν, τὸν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς αὐτογόνως καὶ αὐτοκινήτως προσληλυθότα καὶ τὸν ἐν αὐτῷ ἰδρύμενον καὶ ἐν εἶδεσι παντοίοις ἀφωρισμένον παραδίδωσιν· ὅταν δὲ τὸ πρὸ πάντων ὑποστάν ἐν θείῳ νῶ ἅφ' οὗ καὶ ἐξ οὗ πάντα συντέτακται καὶ μένει τάξιν ἄλυτον διηριθμημένα (cf. variante de Jamblique) τὸν παραδειγματικὸν καὶ ποιητὴν καὶ πατέρα θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ τῶν θνητῶν πάντων ἀριθμὸν ἀνυμνεῖ (cf. prologue de Jamblique, *V. P.*, 146, et Syrianus, p. 902 A). Dans le même ouvrage de Jamblique, *introd. in Nicom. arithm.*, p. 13, je relève une citation pythagoricienne qui doit avoir la même origine. Suivant le système connu des Théologouména, les deux premiers nombres sont identifiés avec des divinités, la monade avec Apollon et Atropos, le nombre 2 avec Isis et Artémis. Nicomaque (p. 143 A et B) et Ps.-Jamblique, *Théol.*, p. 5, 20 et 12, 4 ont conservé les mêmes rapprochements et Modératus (dans Stobée, *ecl. phys.*, I, 20) en attribue plusieurs à Pythagore, ce qui confirme l'origine proposée.

Un fragment cité par Hiéroclès (*comm. in aur. carm.*, 47) relève une analogie spéciale entre le quaternaire et le dieu démiurge : Ὁμοῦ δὲ περὶ τῆς τῶν καλλίστων ἑξέων συναφῆς ὁμνύων θεολογεῖ καὶ τὴν τετράδα πηγὴν τῆς αἰδίου διακοσμήσεως, ἀποφαίνεται τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ δημιουργῷ θεῷ. Πῶς δὲ τετράς ὁ θεός; οὕτως ἐκ τοῦ εἰς Πυθαγόραν ἀναφερομένου Ἱεροῦ Λόγου σαφῶς εὐρήσεις, ἐν ᾧ ἀριθμὸς ἀριθμῶν ὁ θεὸς ὑμνεῖται. Le quaternaire équivaut au dieu démiurge parce que par un procédé d'addition spécial ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), il donne naissance à la décade et par elle à tous les nombres, comme le dieu démiurge crée tous les êtres. Le quaternaire de même que le démiurge peut donc être appelé le nombre des nombres. La suite du passage d'Hiéroclès : εἰ γὰρ τὰ ὄντα πάντα ταῖς αἰδίαις αὐτοῦ βουλήσεσιν ὑφέστηκε, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἀριθμὸς ὁ ἐν ἐκάστῳ εἶδει τῶν ὄντων τῆς ἐκείνων αἰτίας ἡρπύττει καὶ ὁ πρῶτος ἀριθμὸς

ἐκεῖ ποῦ ἐστίν· ἐκείθεν γὰρ ἐνταῦθα, ne se rapporte pas très bien au fragment cité précédemment, bien qu'elle ait la prétention de l'expliquer. Il paraît convenir plutôt à la seconde définition du nombre qu'on a relevée plus haut dans un passage de Syrianus, p. 912 B. C'est aussi à ce rôle merveilleux du quaternaire que se rapportent les épithètes suivantes de Nicomaque (p. 144 A) : θεὸς πολύθεος, μᾶλλον δὲ πάνθεος, φυσικῶν ἀποτελεσμάτων πηγὴ, καὶ κλειδοῦχος τῆς φύσεως.

L'une des sources des Théologouména Arithmétique, vraisemblablement Nicomaque, cite (p. 17, 16) un σύγγραμμα περὶ θεῶν de Pythagore; nous pourrions l'identifier avec notre traité qui porte parfois ce titre (Jamblique, *V. P.*, 146), car il s'occupe comme lui d'arithmologie. Les Théologouména commentent longuement (pp. 16 et 17) un fragment de cet ouvrage où on établit des rapports spéciaux entre les quatre premiers nombres et les quatre sciences mathématiques : la monade préside à l'arithmétique, 2 à la musique, 3 à la géométrie, 4 à la sphérique. Ce développement devait faire partie du chapitre sur le quaternaire, comme le fragment d'Hiéroclès : ce rapport entre les sciences mathématiques et la τετρακτύς (l'ensemble des 4 premiers nombres) constituait une des qualités remarquables du quaternaire.

Je rattacherais au même exposé une remarque de la p. 22 : ὅτι Αἰόλου φύσιν κατωνόμαζον τὴν τετράδα τὸ ποικίλον ἐμφαίνοντες τῆς οἰκειότητος· καὶ ὅτι οὐκ ἄνευ ταύτης ἡ καθολικὴ διακόσμησις· διὸ καὶ κλειδοῦχόν τινα τῆς φύσεως αὐτὴν πανταχοῦ ἐπωνόμαζον· τὸν Αἰόλον δὲ φησιν ἡ ποιήσις σφαιρικοῦς ἐκπορίζειν ἀνέμους ὥς καὶ Ἰπποτίδης προσηγορεύθη ἀπὸ τῆς ταχύτητος τῶν ἐπιτελούντων αὐτὸν ἄστρον καὶ διὰ τοῦ ἀδιαλείπτου δρόμου· ἔστι γὰρ Αἰόλος ὁ ἐνικυτὸς διὰ τὴν τῶν κατ' αὐτὸν φερόμενων ποικιλίαν. L'analogie entre Eole et le nombre 4 est basée d'abord sur la variété de la nature de l'un et de l'autre. (αἰόλος = ποικίλος); ensuite sur leur rapport avec la sphérique ou astronomie, le dernier point indique que cette notice dépend de la précédente. La source des Théologouména en ce passage est Nicomaque, comme le prouvent les surnoms du nombre 4 conservés dans Photius, p. 144 A : κλειδοῦχος τῆς φύσεως et αἰόλος.

Deux autres citations des Théologouména proviennent encore de l'ἱερός λόγος : p. 58, 13 : Pythagore, de même qu'Orphée, attribue au nombre 9 les épithètes Κουρητὶς et Κόρη; p. 36, 35, les Pythagoriciens, comme Orphée encore, donnent au nombre 6 le

nom de *ὁλομέλεια*. La source de ces notices est Nicomaque (Photius, p. 143 A et 144 B [= *ὁλομέλεια*]). Ce qui nous permet de rapporter ces fragments à l'*ἱερὸς λόγος*, ce n'est pas seulement leur teneur arithmologique, c'est encore le fait de leur identité avec des théories orphiques, qui concorde parfaitement avec les déclarations de Pythagore dans le prologue de son ouvrage.

Un fragment de Modératus de Gadès, qui attribue à Pythagore une série d'identifications de nombres avec des divinités, comme on en trouve dans toutes les Arithmologies, permet de croire qu'il connaissait déjà le Traité de Pythagore : Stobée, *ecl. phys.*, I, 20 : ἔτι δὲ τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων ἐπωνόμαζεν (ὁ Πυθαγόρας) ὥς Ἀπόλλωνα μὲν τὴν μονάδα οὔσαν, Ἄρτεμιν δὲ τὴν δυάδα, τὴν δὲ ἐξάδα Γάμον καὶ Ἀφροδίτην, τὴν δὲ ἐβδομάδα Καίρὸν καὶ Ἀθηνᾶν, ἀσφάλειον δὲ καὶ Ποσειδῶνα τὴν ὀγδοάδα, καὶ τὴν δεκάδα Παντέλειαν.

Un grand nombre de ces rapprochements ont été conservés aussi par Nicomaque et par l'Anonyme ; la part de l'*ἱερὸς λόγος* dans les sources de ces auteurs se révèle donc comme de plus en plus importante. En outre la comparaison avec des notices de Plutarque et de Porphyre rend vraisemblable l'hypothèse d'une utilisation par ces auteurs de notre traité d'Arithmologie : Porphyre, *de abst.*, II, 36 : οἱ γοῦν Πυθαγόρειοι περὶ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς γραμμὰς σπουδάζοντες ἀπὸ τούτων τὸ πλεόν τοῖς θεοῖς ἀπήρχοντο, τὸν μὲν τινα ἀριθμὸν Ἀθηνᾶν καλοῦντες, τὸν δὲ τινα Ἄρτεμιν, ὥσπερ αὖ ἄλλον Ἀπόλλωνα καὶ πάλιν ἄλλον μὲν δικαιοσύνην, ἄλλον δὲ σωφροσύνην : — Plutarque, *de Is.*, 10 : δοκῶ δ' ἔγωγε καὶ τὸ τὴν μονάδα τοὺς ἄνδρας (= les Pythagoriciens) ὀνομάζειν Ἀπόλλωνα καὶ τὴν δυάδα Ἄρτεμιν, Ἀθηνᾶν δὲ τὴν ἐβδομάδα, Ποσειδῶνα δὲ τὸν πρῶτον κύβον, εἰκέναι τοῖς ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἰδρυμένοις καὶ δρωμένοις νῆ Δία καὶ γραφομένοις.

Parmi les auteurs dont les notices arithmologiques dépendent directement ou indirectement, de l'*ἱερὸς λόγος*, il faut faire une place importante à Lydus, dans son *de mensibus*. Il ne mentionne pas, il est vrai, l'ouvrage en propres termes, mais il cite Pythagore et les théories qu'il lui attribue, outre qu'elles présentent bien le caractère spécial de l'arithmologie de l'*ἱερὸς λόγος*, se retrouvent souvent dans d'autres auteurs dont la source est connue.

Voici la liste des passages où je retrouve des fragments ou des vestiges de notre traité :

1) II, 6. Πυθαγόρας τὴν μονάδα Ὑπεριονίδα καλεῖ διὰ τὸ πάντων ὑπερεῖναι τῇ οὐσίᾳ ὥσπερ καὶ ὁ νοητὸς Ἥλιος ὑπὲρ τὰ ὄντα ἔχων τὸ εἶναι Ὑπεριονίδης κέκληται· ἀναφέρεται δὲ Ἥλιος εἰς μονάδα, ὡς εἰκὼν ἐκείνης, οὐκ αὐτὸς ὢν μονὰς ἀλλὰ μὴν καὶ ἀκάρμας... κτλ. L'identité μονάς = Ἥλιος est connue aussi de l'Anonyme, p. 6 : ὅτι τὸ τῆς μονάδος σημαντικὸν χάραγμα¹ σύμβολόν ἐστι τῆς τῶν ὄλων ἀρχικωτάτης, καὶ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον κοινωνίαν ἐμφαίνει διὰ τῆς συγκεφαλαιώσεως τοῦ ὀνομαστος αὐτῆς... κτλ.² Nous trouvons aussi dans Nicomaque les surnoms de la monade : ἥλιος et πυράλιος, dont le second a conservé une forme dialectale qu'il doit à l'ἑρὸς λόγος.

Cette identification de la monade avec le Soleil paraît avoir tenu une place importante dans le système arithmologique de notre apocryphe. C'est par elle qu'il faut expliquer un fragment pythagoricien cité par Hippolyte dans sa réfutation du gnostique Valentin. L'auteur, qui cherche dans la philosophie païenne l'origine des variétés nombreuses du gnosticisme, prétend que les doctrines de Valentin ne sont qu'un démarquage de l'arithmologie pythagoricienne. Sa démonstration est basée sur la comparaison d'une doctrine de Pythagore — le Soleil, dieu-démiurge, divisant le monde en 12 parties (les 12 mois), chacune de celle-ci en 30 autres (les jours) et ainsi de suite, — avec une théorie de Valentin, le Dieu-Père et monade, créant le monde spirituel par émission de séries semblables d'Eons. Voici le texte qui nous concerne (*adv. haer.*, VI, 2, 28) : δημιουργὸν δὲ εἶναι τῶν γενομένων πάντων φησὶν ὁ Πυθαγόρειος λόγος τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριθμητὴν Ἥλιον καὶ ἐστηρίχθαι τοῦτον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καθάπερ ἐν τοῖς σώμασι ψυχὴν. ὡς φησὶν ὁ Πλάτων. Πῦρ γάρ ἐστιν ἥλιος [ὡς] ψυχὴ, σῶμα δὲ γῆ· χωρισθέντος δὲ πυρός, οὐδὲν ἄν ποτε ὄρατὸν γένοιτο οὐδὲ ἀπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ· στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρός καὶ γῆς ἄερα τε ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ θέμενος τὸ τοῦ παντὸς ἐδημιούργησε σῶμα.

1. Est-ce parce que A ressemble à un triangle (qui d'après Nicomaque, *Arithm.* (II, 7) ἀρχικωτάτον ἄρα σχῆμα ἐπιπέδων καὶ στοιχειωδέστατον (τὸ τρίγωνον) εὐρίσκεται) ou parce qu'il n'est pas fort différent du diagramme en forme de Λ qui explique la formation des nombres (Jambl., in *Nic. Arithm.*, p. 14, Plutarque, *de an. creat.*, 19, 4) ?

2. Cf. encore *ibid.*, p. 4 : ὡς φωτὸς καθαρὸς κυριωτάτης πάντων ἀπλῆς οὔσης καὶ ἡλιοειδοῦς καὶ ἡγεμονικοῦ.

κτλ. Ajoutons-y VI, 2, 23, qui explique πῦρ γάρ ἐστιν ἥλιος ὡς ψυχὴ: λέγει δὲ Πυθαγόρας εἶναι ἀπορραγὰς τοῦ ἡλίου τοὺς ἀστέρας καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ζώων ἀπὸ τῶν ἀστρον φέρεσθαι, εἶναι δὲ αὐτὰς θνητὰς μὲν ὅταν ᾧσιν ἐν τῷ σώματι οἷον εἰ ἐγκατορωρυγμέναι ὡς ἐν τάφῳ, ἀνίστασθαι δὲ καὶ γενέσθαι ἀθανάτους ὅταν τῶν σωμάτων ἀπολυθῶμεν.

Ce qui nous permet de rapporter ce fragment à notre *ἱερὸς λόγος*, c'est d'abord la citation du Πυθαγόρειος λόγος. Ajoutons que le sujet est du domaine de l'arithmologie: la comparaison avec le Dieu-Père de Valentin fait supposer en effet que le Soleil est identifié avec la Monade par Pythagore, comme dans le fragment précédent¹. Enfin, j'estime que la citation de Pythagore comprend la phrase πῦρ γάρ ἐστιν ἥλιος — ἐδημιούργησε σῶμα (je ne parle pas de la suite qui est évidemment l'explication du fragment et qui doit donc y être rattachée), non seulement parce que ce fragment forme un tout dont il me paraît difficile de rien distraire, mais encore parce que la doctrine exposée dans cette phrase trouve un parallèle dans un autre fragment de l'*ἱερὸς λόγος* (Proclus, *in Tim.*, p. 142 F, *supra*, p. 192). Ceci nous amène à examiner l'origine d'un autre fragment en dialecte dorien cité par Cyrille, *adv. Julian.*, I, p. 30 (Aubert), Clément, *cohort.*, VI, 72, 4 et le Ps.-Justin, *cohort.*, 19. Les trois textes présentent des variantes assez importantes; voici celui du Ps.-Justin qui paraît être le plus fidèle, en attendant qu'une édition des *Pythagorica* nous donne un texte définitif: ὁ μὲν Θεὸς εἷς· αὐτὸς δὲ οὐχ ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τῆς διακοσμήσεως, ἀλλ' ἐν αὐτῷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπισκοπῶν πάσας τὰς γενεαίας ἐστι, κρᾶσις ἐὼν τῶν ὅλων αἰώνων καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμεων καὶ ἔργων ἀρχὰ πάντων, ἐν οὐράνῳ φωστὴρ καὶ πάντων Πατὴρ, νοῦς καὶ ψύχωσις τῶν ὅλων, κύκλων ἀπάντων κίναςις. Le rapport de ce fragment avec l'arithmologie est expliqué par le Ps.-Justin dans la notice par laquelle il introduit sa citation: τὴν γὰρ μονάδα ἀρχὴν ἀπάντων λέγων καὶ ταύτην τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων αἰτίαν εἶναι δι' ἁλληγορίας ἓνα τε καὶ μόνον διδάσκει Θεὸν εἶναι. Ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ἅψ' ὧν μονάδα καὶ ἐν πολλῷ διαφέρειν ἀλλήλων ἔφη. Τὴν μὲν γὰρ μονάδα ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι λέγει, τὸ δὲ ἐν ἐν τοῖς ἁριθμοῖς². Le dieu qui est identifié avec la monade est évidemment le Ἥλιος νοητός dont il est souvent question

1. La monade est aussi appelée *δημιουργός* dans les *Théol. Arithm.*, p. 5.

2. Cf. Lydus, *de mens.*, II, 6; Photius, *cod.*, 249.

dans les textes néo-pythagoriciens (cf. Lydus, II, 6). Cette interprétation seule explique les termes ; ἐν οὐράνω φωστήρ, κρῆσις τῶν ὅλων αἰώνων, qui contient en lui tous les temps (cf. le fragment d'Hippolyte : γεωμέτρης καὶ ἀριθμητής) ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ (= Hippolyte : ἐστηρίχθαι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), νοῦς καὶ ψύχωσις (cf. Hippolyte : le Soleil est l'âme du monde) κύκλων ἀπάντων κίνησις etc. La monade identifiée avec le Soleil νοητός (Lydus, II, 6) est aussi appelée dieu, démiurge, lumière spirituelle et solaire, νοῦς, πατήρ etc. Enfin, l'origine que nous proposons est confirmée par l'attribution du fragment à Pythagore lui-même et par le dialecte dorien.

2) II, 7 : Les φυσικοί attribuent le nombre 2 à la Lune et à Artémis. La première identité est corroborée par un passage des Théolog., p. 12 : καὶ τῇ Σελήνῃ δέ φασιν ἐφαρμόζειν τὸ δυὰς ὄνομα, ὅτι τε καὶ πλείονας δύσεις ἐκ πάντων τῶν ἀπλανῶν (1. πλανήτων ?) δέχεται καὶ ὅτι ἐδυάσθη καὶ ἐδιχοτομήθη· ἡμίτομος γὰρ καὶ διχότομος λέγεται ; la seconde par Nicomaque et par le fragment de Modératus cité plus haut, qui garantit l'exactitude de notre attribution.

3) II, 9 : αὐτῷ τοίνυν (τῷ Ἑρμῇ) τὴν τετράδα οἱ φιλοσοφοῦντες ἀνέθεντο ὡς ἐφόρων τῶν μεγάλων ψυχῶν· τὰ γὰρ τῆς ψυχῆς στηρίγματα τέσσαρά ἐστι, νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις. « ψυχὰ γὰρ ἀνθρώπου, ὡς Πυθαγόρας ἔφη, ἔστι τετράγωνον ὀρθογώνιον. » L'origine est assurée par le dialecte dorien et la teneur arithmologique de la citation de Pythagore. La doctrine des quatre parties de l'âme se retrouve telle qu'elle est exposée ici dans Hiéroclès, précisément dans le développement qui suit sa citation de l'ἱερὸς λόγος ; elle est connue aussi de divers auteurs qui utilisent des fragments arithmologiques comme Aëtius, I, 3, 8, et Théon de Smyrne, *expos. rer. math.*, p. 97, et Psellus (Tannery, *Rev. des Ét. gr.*, 1892, p. 346). Quant au rapport de 4 avec Hermès, on doit lui reconnaître la même origine qu'au contexte qui l'explique. Cette notice n'est pas isolée d'ailleurs : Nicomaque (p. 144 a) et l'Anonyme (p. 22) pour s'en tenir aux seuls auteurs qui ont utilisé l'ἱερὸς λόγος, ont connu cette identification.

4) II, 10 : Rapport de Zeus avec le nombre 5 : τῆς δὲ αἰσθησίως λέγεται. δημιουργὸς παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ὁ Ζεὺς καὶ εἰκὸς τὴν αὐτῷ τὴν πεντάδα κατὰ φύσιν ὥσπερ ἀνατεθῆναι· συγγενῆς γὰρ ἡ πεντάς τῇ αἰσθησίᾳ,

ἥτις πενταχῶς τέμνεται, εἰς ὄρασιν, ἀκοήν, γεῦσιν, ὄσφρησιν καὶ ἀφήν· καὶ τούτου χάριν ὁ Πυθαγόρας Εἰμαρμένην τὸν πέντε ἀριθμὸν ἀνακεῖσθαί φησιν, ἐπεὶ τῶν αἰσθητῶν κατάρχειν τὴν Εἰμαρμένην λόγος. Le sujet du fragment nous ramène à notre source arithmologique¹. Mais en est-il de même de l'analogie que l'auteur signale entre Zeus et le nombre 5? La transition entre Zeus et l'Εἰμαρμένην, par l'intermédiaire de leur commun rapport avec la sensation, est assez subtile. Cependant nous retrouvons un vestige d'une croyance semblable concernant Zeus dans une note de Nicomaque où le nombre 5 est appelé Ζανὸς πύργος. La forme dialectale conservée dans cette expression nous met encore sur la trace de l'ἱερός λόγος.

5) II, 11: Rapport entre 6 et Aphrodite qui est appelée ἀρρενόθηλος par les θεολόγοι. La correspondance avec Modératus, Nicomaque (p. 144 A : = ἀνδρογυνίχ) et l'Anonyme, p. 33 (ἀρρενόθηλος), montrent que les théologiens dont il est ici question désignent Pythagore et son École. C'est encore à la même source qu'il faut rapporter l'identification du nombre 6 avec Γάμος (Modératus et l'Anonyme, p. 33) et Ἀρμονία (Nicomaque) ainsi que la suite du passage de Lydus: καὶ ἄλλος φησὶν· ὁ ἐξ ἀριθμῶς ψυχρογονικός ἐστὶν ἀπὸ ἐξάδος ἐπιπεδούμενος τῇ τοῦ παντὸς σφαίρᾳ καὶ τὰ ἐνάντια δὲ κατακεράννυσιν· εἰς ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν ἄγει, ἔπειτα δὲ ὑγείαν μὲν ἐμποιῶν τοῖς σώμασι, συμφωνίαν δὲ ἐν λύρᾳ καὶ μουσικῇ καὶ ἀρετὴν ἐν ψυχῇ καὶ ἐν πόλει εὐθηनीαν, ἔν τε τῷ παντὶ πρόνοιαν. Il se retrouve presque mot pour mot dans Nicomaque, p. 144 B, et dans l'Anonyme, p. 37, et une autre citation de Lydus, IV, 88, offre avec ce fragment des points de contact assez importants pour permettre de conclure à la même origine.

6) οὐκ ἔξω δὲ λόγου τὸν ἐξ ἀριθμὸν φαίνεται ταύτῃ (τῇ ψυχῇ) προσεμῶν· ζωογονικός γὰρ οὗτος ἀπὸ μονάδος ἐξῆς ἀχρὶ τριάδος ἐξ αὐτοῦ συμπληρούμενος καὶ ἀρχὼν ἐαυτῷ· καὶ διὰ τοῦτο ὁ Πυθαγόρας τῇ πρώτῃ τῶν Μοιρῶν τοῦτον ἀνατέθεικεν. La première Moire à laquelle Pythagore consacre le nombre 6 est Lachésis. C'est ce qui explique

1. La relation du nombre 5 avec les Sensations est signalée aussi par Philon, *plant. Noë* (p. 349 M.) 133, Martianus Capella, VII, 735. Théolog. Arithm., p. 26 (Anatolius, 5) — et Aristide Quint., *de music.*, III, p. 122. Ce nombre est appelé non Εἰμαρμένη-mais Νέμεσις par Nicomaque, p. 144 a, et Théol., p. 31.

que Nicomaque ait conservé cette identification, p. 144 B. On peut conjecturer d'après cette note que les Moires correspondaient chacune à un nombre de la décade. En fait, cela se vérifie pour Atropos à qui les Théologouména Arithm., p. 5, et Jamblique (*in Nicom. Arithm.*, p. 13) attribuent le nombre 1. Quant à Clotho, nous ne pouvons plus savoir quel nombre lui était consacré.

Enfin, une citation de Proclus, *in Tim.*, p. 223 E (répétée p. 340 A, cf. encore p. 224 B), rapporte une notice analogue sur le nombre 6 à un Πυθαγορείων λόγος que nous pouvons identifier avec le nôtre : πάλιν δὲ αὐτὸν καθ' ἑαυτὸν τὸν θατέρου σκοποῦμενοι τὴν μὲν εἰς ἑξ̄ διαίρεσιν οἰκιστοτάτην εἶναι τῇ ψυχῇ φήσομεν ἔστι γὰρ ἑξ̄άς, ὡς μὲν ὁ τῶν Πυθαγορείων λόγος, ἀνὰ λόγον ταπτόντων σημείῳ μὲν μονάδα, γραμμῇ δὲ δυάδα, τῷ δὲ ἐπιπέδῳ τριάδα, τῷ δὲ σώματι τετράδα, τῷ δὲ πεπιομένῳ τὴν πεντάδα, τῷ δὲ ἐψυχωμένῳ τὴν ἑξ̄άδα, τῷ δὲ νοερῷ τὴν ἐπτάδα. — Ce passage nous permet aussi de constater que l'ἑρὸς λόγος avait établi un rapport entre chacun des nombres de la décade et les différents actes de la création. C'est une doctrine fréquemment exposée dans les traités d'arithmologie que 1 correspond au point, 2 à la ligne, 3 à la surface, 4 au solide, 5 à la génération, 6 à la vie, 7 à l'intelligence, 8 à l'amour, 9 à la limite, 10 à la perfection¹. Comme on pouvait s'y attendre, cette série d'identifications avait été reprise par l'auteur de l'ἑρὸς λόγος.

7) II, 12: Analogie entre Apollon et la monade (cf. II, 4 : ἀναφέρεται δὲ ἡ μονὰς εἰς Ἀπόλλωνα, τουτέστιν εἰς τὸν ἕνα Ἥλιον ὃς Ἀπόλλων λέγεται διὰ τὸ ἄπωθεν εἶναι τῶν πολλῶν). Modératus, Plutarque et Porphyre, ainsi que nous l'avons vu, ont conservé une notice semblable; elle se retrouve aussi dans Nicomaque (p. 143 a).

8) III, 9: ὅθεν οἱ Πυθαγόρειοι Ἀθηνᾶ τὴν ἐπτάδα ἀνατίθενται..., καλοῦσιν αὐτὴν παρθένον ὀβριμοπάτραν... Le fragment de Modératus

1. a) Sur les 8 premiers nombres : Philolaos dans Théol. Arithm., p. 53; b) sur les quatre premiers : Speusippe dans Théol., p. 62. Sextus, *adv. math.*, IV, 4 sq.; VII, 99 sq., *hyp. pyrrh.*, III, 152. Hippolyte, *adv. haer.*, IV, 51, et VI, 23. Ps.-Plut., *vit. Hom.*, 145. Théol. Arithm., p. 15 (Nicomaque), p. 23. Anatolius, 4, Théon de Smyrne, p. 100. Photius, *cod.*, 249, p. 439 a; c) sur 7 : Proclus, *in Tim.*, p. 168 c; d) sur 5, 6, 7, 9 et 10 : Théol., pp. 34, 57 et 61 sq. et Nicomaque; e) sur 1, 2, 5 et 10 dans Théol., p. 25.

(cf. Plutarque et Porphyre) nous éclaire sur l'origine de cette note. L'épithète $\delta\beta\rho\iota\mu\sigma\pi\acute{\alpha}\tau\rho\alpha$ a été conservée aussi par Nicomaque, p. 144 b.

9) IV, 97 : $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ τοῖς Πυθαγορείοις ἡ δυάς, ὡς θέσιν τινὰ καὶ ἐπιβάθραν τῷ ἀριθμῷ ἐπιδοῦσα, ἐλευσίνη καλεῖται, ὡς προέλευσιν ἐπὶ τὸ πλεῖον καὶ ἄπειρον παρέχουσα. C'est sans doute pour la même raison que Nicomaque a choisi parmi les surnoms de Déméter, qui convenaient à la fois à cette déesse et au nombre 2, l'épithète Ἐλευσινία .

10) I, 15 : Le surnom du nombre 10 $\pi\alpha\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$ a été rencontré déjà dans le fragment de Modératus. Il a été conservé aussi par Philon, *de opif. m.*, 47, les Théologouména, p. 63, et Anatolius, 10.

Ce qui caractérise le système arithmologique adopté par Lydus, c'est qu'il repose sur l'astrologie. Les dieux auxquels correspondent les nombres sont représentés comme des astres. Bien plus, il y a une exacte concordance entre l'attribution des nombres et la consécration des jours de la semaine à ces dieux astres : le nombre 4 et le 4^e jour, par exemple, correspondent tous deux à Hermès. Cette particularité n'est pas une invention de Lydus, malgré ce que les apparences pourraient faire croire ; un examen attentif révèle dans l'ἱερός λόγος lui-même l'influence de ce principe astrologique. Le tableau suivant permettra d'en juger :

1	Jour et nombre	d'Apollon — Hélios = Lydus, Nicomaque, Anonyme, Modératus, etc...
2	— —	d'Artémis — Séléné = Lydus, Nicomaque, Anonyme, Modératus.
3	— —	d'Arès = Lydus (pour ce rapprochement, il n'existe plus de concordance).
4	— —	d'Hermès = Lydus, Nicomaque, Anonyme.
5	— —	de Zeus = Lydus (cf. Nicomaque : Ζανὸς πύργος).
6	— —	d'Aphrodite = Lydus, Modératus, Anonyme, etc.
7	— —	de Kronos = Lydus (cf. Lydus, II, 12, et

Philon, *de opif. m.*, 99 : ἡγεμῶν τῶν συμ-
πάντων : cf. Théol. Arithm., p. 43, 33 :
κοσμοποιὸς θεός).

D'ailleurs une notice que Lydus emprunte aux Pythagoriciens (*de mens.*, II, 4) prouve que ces concordances ne sont pas l'effet du hasard et que le principe astrologique n'était pas étranger à l'arithmologie de l'ἱερὸς λόγος : καὶ τὴν μὲν πρώτην ἡμέραν μίαν ἐκ τῆς μονάδος, ἀλλ' οὐ πρώτην ἐκ τῆς ἐβδόμης κλητέαν κατὰ τοὺς Πυθαγορείους διὰ τὸ μόνην εἶναι καὶ ἀκοινώνητον ταῖς ἄλλαις, κτλ.

Nous avons eu maintes fois l'occasion, au cours de cette étude, de citer les Théologouména de Nicomaque. Ce qu'il reste de cet ouvrage est fort peu de chose : des listes d'épithètes et de surnoms conservés dans la Bibliothèque de Photius et dépourvues le plus souvent de tout commentaire. Il n'y avait pas place naturellement dans cette brève analyse pour des citations ; mais nous avons des preuves indirectes que Nicomaque utilisait l'ἱερὸς λόγος. Les comparaisons ont montré que les Théologouména anonymes ne connaissent notre ouvrage que par son intermédiaire. Les concordances nombreuses que nous avons relevées entre Nicomaque et Modératus, Lydus, etc., fournissent la preuve d'une utilisation continuelle et systématique du traité d'arithmologie pythagoricien. Il est encore un autre signe de reconnaissance des vestiges de l'ἱερὸς λόγος. On aura remarqué que dans les fragments avaient subsisté certaines formes dialectales doriennes. Ces formes pourraient donc servir de points de repère dans la reconstitution de notre ouvrage. En voici la liste par paragraphes :

1) πυράλιος, épithète d'Hélios. Ζανὸς πύργος, conservé aussi par Proclus.

2) 'Ρέαν καὶ διομάτερα, les Théol. Anonymes offrent la variante διομήτορα. La forme avec ο étant plus correcte, nous rétablirons διομάτορα.

Δίσαιμος (= δίσσημος).

3) Λάτω—'Ελάταν τε καὶ ἐραυνάν (correction de 'Εράναν) 'Αἶξαν—ἄρκτον, ἔλιχα καὶ ποτὶ βυθὸν οὐ θυομέναν, épithètes qui se rapportent à la constellation de l'Ourse.

Δαματράμην—Νᾱστιν (correction de νάστιν)= la Nestis d'Empédocle. Τρίσαιμον.

4) Σωρίτης (correspondant masculin de Σωρίτις, épithète de

Déméter) — διμάτωρ — (ἁρμονίτας? mot omis par l'éditeur de Photius).

5) ἀμύθεος, — Ζανδὸς πύργος, — ἁγεμονίαν.

6) ἀγγιδίαν.

8) ἡλιτομήναν.

9) Ἄλιον, — νυσσηίτην (leçon des Théol. Arithm. préférable à Νυσσηίδαν de Photius).

L'épithète ἡλιτομήναν indique que l'ἱερὸς λόγος avait repris les théories arithmologiques des anciens traités sur la parturition. D'après l'Anonyme (p. 55) ce surnom convient au nombre 8 parce que les enfants mis au monde au huitième mois de la grossesse ne naissent pas viables (cf. l'épithète τελεσφόρος appliquée aux nombres 7 et 9 pour des raisons du même genre, Théol. Arithm., p. 42 et p. 58). Cette constatation nous autorise à reporter à l'ἱερὸς λόγος un autre fragment pythagoricien où sont développées des doctrines semblables. Proclus, *in Remp.*, II, p. 33 Kr. : οἱ δὲ Πυθαγόρειοι προσίενται, ὥς καὶ Ὀρφεὺς καὶ τὰ ἐπτάμηνα καὶ ῥασιν ἐν μὲν λ ε ' ἡμέραις τὸ μεταβληθὲν σπέρμα τύπον καὶ μορφήν λαμβάνειν (le fœtus prend forme au bout de 35 jours dans les grossesses de 7 mois). La suite du texte du Proclus est en trop mauvais état pour qu'on puisse tenter de le rétablir, mais on peut compléter l'exposé par divers passages parallèles où la même doctrine est attribuée aux Pythagoriciens : Proclus, *ibid.*, p. 26, p. 34 et p. 35 ; Plutarque, *de an. procr. in Tim.*, 12, 6 ; Théol. Arithm., p. 39 et p. 47. Censorinus, *de die nat.*, 9. Macrobe, *com. in somn. Scip.*, I, 6, 14. Scholie Iliade T, 119. Anonyme publié par Reitzenstein dans la *Berl. Phil. Woch.*, 1889, p. 624. — Le nombre de 35 jours pour la grossesse de 7 mois, de 45 pour celle de 9 mois s'obtient en additionnant d'une part les nombres 6-8-9-12, de l'autre 6-9-12-18. Les nombres de chacune de ces séries ont entre eux des rapports qui sont expliqués par l'harmonique, la géométrie et l'arithmétique. La concordance des Théolog., Censorinus, Macrobe et Plutarque indiquent un fragment d'un ancien traité d'arithmologie ; la double citation d'Orphée et des Pythagoriciens prouve que ces théories avaient été reprises par l'auteur de l'ἱερὸς λόγος et de l'Hymne au Nombre.

L'examen de certains fragments d'arithmologie conservés par Martianus Capella révèle un genre de doctrines fort semblable à

celui qui est propre à l'ἑρὸς λόγος. La plupart de ces notices trouvent d'ailleurs des concordances dans les fragments déjà reconnus. En voici la liste :

1) II, 106 = VII, 734 : attribution du nombre 4 à Hermès.

2) VII, 731 : hanc (monadem) igitur patrem omnium Iovem rite esse nominatam quod quidem idealis illius intellectualisque speciei vis causativa testatur : = Favonius, *de somn. Scip.*, p. 4 : unī scilicet Iovi, = Theol. Arithm., p. 12. Δίξ δ' ἔλεγον τὴν μονάδα. Cf. Syrianus, *comm. in met.*, p. 911 a. Proclus, *in Remp.*, II, p. 169 sq. (cf. Nicomaque : Ζηνὸς πύργος).

A l'identité de 1 avec *Cupido*, mentionnée par Martianus, correspond sans doute l'épithète εἰλός des Théolog. Arithm., p. 6.

3) VII, 733 : rapport de 3 avec les 3 Moires = Théol. Arithm., p. 16. — Favonius, p. 4 ; — avec Hécate = Nicomaque.

4) VII, 736, 737 : attribution du nombre 6 à Vénus et à l'Harmonie.

5) VII, 738 : consécration de 7 à Minerve.

6) VII, 740 : le nombre 8 correspond à Cybèle : ce rapprochement qui a son origine dans un essai d'étymologie (κύβος, κύβηβη, Κυβέλη) est déjà dans Nicomaque.

*
* *

La tradition de Jamblique concernant la publication de l'ἑρὸς Λόγος est assez étrange. Dans l'École pythagoricienne elle-même, à l'en croire, on ne s'entendait pas sur l'authenticité de l'ouvrage. Les uns, il est vrai, l'attribuaient à Pythagore, se fiant sans doute aux déclarations du prologue, mais d'autres, que Jamblique appelle d'illustres Pythagoriciens, pensaient que la publication en devait être attribuée à Télaugès, fils de Pythagore. Celui-ci l'avait composé d'après les ὑπερνήματα laissés par Pythagore à Damo, sa fille, et transmis ensuite à Bitale, sa petite-fille, qui avait épousé Télaugès.

Cette légende de la transmission secrète d'ouvrages philosophiques se retrouve dans le remaniement de la lettre de Lysis à Hipparque qui a été étudiée ci-dessus. Il est donc vraisemblable que Jamblique comptait Lysis au nombre des Pythagoriciens illustres qui attestaient cette transmission. Mais Lysis ne dit mot de Télaugès. La partie de la légende qui le concerne tire

done d'ailleurs son origine. Sans doute Jamblique (ou sa source) l'a-t-il rencontrée dans des lettres d'autres Pythagoriciens, car la littérature épistolaire a fourni dans l'Antiquité mainte préface à des apocryphes. Il est probable que la lettre de Lysis, sous la forme de sa seconde rédaction, ainsi que d'autres lettres pythagoriciennes, servirent d'Introduction et de caution d'authenticité à l'ἱερὸς λόγος, comme elles avaient pu servir auparavant à la publication des ὑπομνήματα dont il a été question. Ces « NOTES » doivent correspondre aux trois livres pythagoriciens secrets que, d'après une variante de la légende de Philolaos, celui-ci aurait livrés à Platon¹.

L'attribution à Télaugès avait des partisans résolus, car un traité d'arithmologie, — soit identique à l'ἱερὸς λόγος, soit un peu différent — fut publié sous son nom et sous un autre titre. Je veux parler des quatre livres du περὶ τῆς τετρακτύος que Suidas cite sous son nom. La tétraktys, en effet, ou quaternaire, peut désigner la décade, d'après une formule et une croyance pythagoriciennes répétées un nombre infini de fois dans la littérature arithmologique ($1+2+3+4=10$). Or, certaines compilations d'arithmologie, par exemple l'ouvrage d'Anatolius qui dépend étroitement de la tradition pythagoricienne, portaient le titre de περὶ δεκάδος. Le περὶ τετρακτύος était donc un traité d'arithmologie.

Quant à l'auteur du faux, on ne peut naturellement le découvrir. Tout au plus certains indices permettraient-ils de deviner dans quel pays et dans quel milieu il travaillait. Il est fort vraisemblable que l'ouvrage fut publié en Italie. Jamblique (V. P., 152) signale comme un fait remarquable que l'ἱερὸς λόγος avait une grande vogue chez les Latins. D'autre part, la légende qui accompagne la création du faux est d'origine italique. La tradition qui donne à Pythagore une fille du nom de Bitale est tout à fait isolée et le nom bien italiote de Bitale indique dans quel pays a éclos cette légende.

On pourrait peut-être préciser davantage. Je situerais volontiers le faussaire dans les milieux néo-pythagoriciens de Rome, ou en général d'Italie, qui cherchèrent très tôt à établir des rapports entre Numa et Pythagore. L'une des sources de Plutarque dans sa *Vie de Numa*, qui n'est pas étrangère à ces milieux et à ces

1. Jambl., V. P., 199. Diog. Laërce, VIII, 15.

préoccupations, attribue en effet à Pythagore des doctrines analogues à celles qu'on trouve dans l'ἱερὸς λόγος. Outre la croyance à un enseignement secret (Plutarque, *Numa*, 22 = Jamblique, *V. P.*, 146 et 152), on peut relever comme concordances principales ces passages de Plutarque, VIII, 8 : οὐτε γὰρ ἐκείνος (ὁ Πυθαγόρας) αἰσθητὸν ἢ παθητὸν. ἄβρατον δὲ καὶ ἄκτιστον καὶ νοητὸν ὑπελάμβανεν εἶναι τὸ πρῶτον· οὗτός τε (ὁ Νουμᾶς) διεκώλυσεν ἀνθρωποειδῆ καὶ ζώομορπον εἰκόνα θεοῦ Ῥωμαίους νομίζειν (= Jamblique, *V. P.*, 151). XI, 1 : ἀπομιμούμενος οὐ τὸ σχῆμα τῆς γῆς ὡς Ἑστίας εὐσης, ἀλλὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου, οὗ μέσον οἱ Πυθαγορικοὶ τὸ πῦρ ἰδρῶσθαι νομίζουσι καὶ τοῦτο Ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα (= Anatolius, I et Théolog. Arithm., p. 7). = Philolaos dans Aëtius, II, 7, 7 et Stobée, *ecl.* I, 21, 8.

De même, les Pythagoriciens d'Italie qui inventèrent les rapports de Pythagore avec Numa prêtèrent au réformateur romain des théories arithmologiques, comme le fait la source de Lydus, *de mens.*, II, 7 ; III, 5 ; III, 10, etc. . .

A le comparer aux autres traités d'arithmologie, on voit que l'ἱερὸς λόγος a, sinon inventé, du moins développé extraordinairement un genre spécial d'arithmologie. Jusqu'alors cette pseudoscience s'occupait surtout de relever les propriétés arithmétiques des 10 premiers nombres, les particularités de leur composition, leur influence sur les phénomènes naturels. Tel est le genre des remarques d'un grand traité d'époque alexandrine qui fut utilisé par de nombreux auteurs : Philon, Aëtius, les Gnostiques, Clément d'Alexandrie, Anatolius, les Théologouména Anonymes, Macrobé, Chalcidius, Théon de Smyrne, etc. . . Rarement l'ancienne Arithmologie s'occupait des rapports entre les nombres et les divinités ou personnages mythologiques.

L'ἱερὸς λόγος exploita cette veine presque vierge encore et il fit, de l'Ἀριθμητική, des Θεολογούμενα τῆς Ἀριθμητικῆς. Le premier genre de remarques fut relégué au second plan et le faussaire composa un traité de Théologie arithmologique. Rien ne peut mieux représenter ce que fut cet ouvrage que la compilation de Nicomaque, dont il ne reste plus que l'ossature d'ailleurs, et qui est composée presque tout entière de noms et d'épithètes de divinités appliqués aux nombres.

Quant aux sources du faussaire, elles sont, pour une part, assez faciles à reconnaître. Plusieurs écrivains pythagoriciens dont les

Théologouména Arithm. ont conservé les noms, s'étaient occupés d'arithmologie. Le faussaire n'eut que la peine de recueillir et de disposer leurs théories. Il est vraisemblable qu'il s'inspira aussi du grand traité d'époque alexandrine : mainte concordance avec les auteurs cités plus haut paraît le prouver. Cependant ces concordances font presque toujours défaut quand il s'agit de théologie arithmétique. Il faut donc admettre que ce genre spécial d'arithmologie forme la part d'invention du faussaire.

Si l'on veut pénétrer plus avant et tenter de se rendre compte de la méthode et des procédés qu'il a suivis dans la répartition des divinités et de leurs épithètes entre les 10 premiers nombres, on constatera l'existence de trois influences prédominantes. Ce sont celles de l'astrologie, de la mythologie et de l'étymologie. Au dieu de ce 5^e jour de la semaine, fut consacré le nombre 5, par exemple : c'est la part de la première. On chercha aussi dans les mythes divins ceux qui s'adaptaient spécialement aux qualités d'un nombre : le mythe de la naissance d'Hercule, celui du rôle d'Eole dans la Nature rapprochaient ces personnages du nombre 4 (Théol. Ar., p. 22 sq.). Mais ce qui fournit le plus de trouvailles, ce fut l'étymologie : c'est elle qui explique la plupart des identifications : ainsi pour le seul nombre 2, le choix des noms et épithètes Zeus, Diké, Rhéa, Eleusinia, Artémis, Diktynna, Disamos, Dioné (Nicomaque, p. 143 A et B), Séléné et Diométer (Théolog., p. 12) n'a pas d'autre raison.

La publication de l'ἱερὸς λόγος marque donc une étape importante dans l'histoire de l'Arithmologie. Dans la suite, les deux courants restèrent séparés quelque temps encore : le περὶ δεκάδου d'Anatolius continua plutôt l'ancienne tradition, tandis que les Θεολογούμενα de Nicomaque et de l'Anonyme doivent à l'ἱερὸς ou περὶ θεῶν λόγος à la fois leur titre et leurs théories.

B. — *Un prétendu ἱερὸς Λόγος orphique.*

(ABEL, *Orph.*, 141-151.)

On s'est plaint souvent du Recueil des fragments orphiques publié par Abel. On l'a trouvé en maint endroit incomplet et inexact, et la révision en a été jugée nécessaire. En parcourant les fragments d'un ouvrage orphique intitulé ἱερὸς Λόγος (pp.

209-212) il m'a paru que ces reproches n'étaient pas inconsiderés, et en attendant une nouvelle édition, qui ne semble pas prochaine, j'ai cru utile de tenter une reconstitution plus exacte de cet ouvrage.

D'ailleurs, les fragments avaient besoin d'être expliqués, car ils traitent d'un sujet naturellement obscur et peu connu, l'arithmologie. Enfin on peut, par de nouvelles recherches sur les origines de cette publication, préciser l'âge et la valeur des doctrines qui y sont attribuées à l'Orphisme. En se fiant aux résultats acquis par la restitution grossière des *Orphika* d'Abel, M. Roscher a pu écrire tout un chapitre sur l'arithmologie de l'ancien Orphisme¹. Notre étude montrera que le document sur lequel reposent ses conclusions ne peut pas être compté parmi les œuvres d'inspiration orphique.

Disons d'abord que c'est à tort qu'Abel a donné, en hésitant d'ailleurs, à l'ensemble des fragments 141 à 151, le titre de Ἰερόες Λόγος. Il se trouve qu'aucune citation ne le justifie, mais qu'au contraire les principaux fragments sont rapportés à un Ὑμνος εἰς ἄρθρον. C'est d'ailleurs un nom qui leur convient très bien, à en juger par la comparaison de leur forme littéraire avec celle des autres hymnes orphiques.

Une particularité curieuse de la tradition de cet ouvrage, c'est qu'il est rapporté par les mêmes auteurs, tantôt à Orphée, tantôt aux Pythagoriciens. On serait tenté d'expliquer ce phénomène en disant que la dernière attribution est due uniquement à ce qu'on considèrerait les doctrines de l'Hymne comme propres à Pythagore, et que la tradition exacte et primitive est celle qui est la moins explicable, c'est-à-dire celle de l'origine orphique. Mais le fait qu'on trouve les deux attributions dans un même auteur, à diverses reprises, écarte cette conjecture.

L'explication du phénomène doit être cherchée dans la tradition relative à Ἰερόες Λόγος pythagoricien en prose dorienne, traité d'arithmologie mystique fort semblable à l'Hymne au Nombre. Dans le prologue de ce livre (Jambl., V. P., 146), Pythagore se donne comme le disciple d'Aglaophamus qui l'aurait initié à la science orphique concernant le Nombre. On trouve

1. *Die Hebdomadentehre der griech. Philosophen und Aerzte* (Abh. der phil.-hist. Kl. der Sächs. Gesellschaft der Wissensch., VI, 1906), p. 18 sq.

donc ici, établis entre Pythagore et Orphée, des rapports qui rappellent la confusion des attributions de l'Hymne au Nombre.

De plus, non seulement les deux ouvrages traitent du même sujet, mais on découvre entre eux de nombreuses concordances dans le détail des doctrines. Leur parenté est d'autant plus étroite que dans le reste des documents orphiques ou néo-orphiques on ne trouve nulle trace d'un système d'arithmologie.

Ces rapports peuvent s'expliquer de deux façons. On peut supposer que l'Hymne au Nombre fut d'abord publié, que l'ἱερὸς λόγος fut ensuite écrit sur son modèle ; cette hypothèse expliquerait la déclaration du prologue sur la dépendance de Pythagore à l'égard d'Orphée. Mais ne serait-il pas tout aussi juste de croire que l'Hymne fut rédigé après l'ouvrage pythagoricien, pour expliquer et confirmer cette déclaration ?

En réalité, aucune de ces hypothèses n'est pleinement satisfaisante. Dans le premier cas, on ne comprend pas pourquoi on aurait attribué à Orphée un genre de spéculations que l'Orphisme authentique ignore et que tout le monde savait être d'origine pythagoricienne. Dans la seconde supposition, l'affirmation du prologue reste un mystère non moins inexplicable. Il reste donc à envisager une troisième hypothèse ; ces deux ouvrages sont inséparables l'un de l'autre, tant à cause de leur sujet que des circonstances qui entourent leur publication. Ils auraient été rédigés et édités simultanément par un même faussaire ; peut-être même ont-ils été réunis à l'origine en un seul livre. Un seul et même auteur a conçu le projet d'un Hymne orphique et d'un Traité pythagoricien se complétant l'un l'autre et s'expliquant mutuellement. Du même coup, on comprend comment certains auteurs ont pu rapporter l'Hymne aux Pythagoriciens, bien qu'il portât le nom d'Orphée : se trouvant pour ainsi dire soudé à une publication attribuée à Pythagore et traitant d'une science propre à son École, la confusion était inévitable.

Reste à expliquer le rapport établi dans ces ouvrages entre Pythagore et l'Orphisme sur la base des doctrines arithmologiques. Devons-nous attribuer cette publication à une secte néo-orphique qui, dans un but de propagande, aurait voulu prouver la dépendance du Pythagorisme vis-à-vis de l'Orphisme ? Je ne le pense pas. Le centre de la publication est non l'Hymne au Nombre, où le souci littéraire l'emporte sur l'exactitude des

doctrines, mais l'ἱερὸς λόγος, qui avait une allure scientifique et qui comportait un développement plus systématique et plus étendu. L'auteur paraît être un néo-pythagoricien qui a voulu donner aux doctrines de sa secte le bénéfice d'une antiquité plus reculée encore que celle de Pythagore et l'autorité éclatante d'une révélation divine. L'ἱερὸς λόγος en effet fait remonter les doctrines arithmologiques jusqu'à une initiation de Calliope, la mère d'Orphée. Pour mettre son projet à exécution, le faussaire a tiré profit d'une tradition très ancienne et autorisée (puisqu'elle pouvait se prévaloir des noms d'Ion de Chios¹ et d'Hérodote²) qui attestait des rapports et des influences réciproques de l'Orphisme et du Pythagorisme.

La date de la publication et l'origine de l'ouvrage sont déterminées par celles de l'ἱερὸς λόγος que nous avons examiné précédemment.

* *

Le principal fragment se trouve sous sa forme la plus complète dans Syrianus, *comm. in. Arist. met.*, p. 893 a 19 :

πῶς οὖν κατ' αὐτοὺς (τοὺς Πυθαγορείους) ὑφίστηκε τὰ εἶδη, τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας ; νοητῶς μὲν καὶ τετραδικῶς ἐν τῷ αὐτοζώῳ, νοερῶς δὲ καὶ δεκαδικῶς ἐν δημιουργικῷ νόῳ :

πρόεισι γὰρ ὁ θεὸς ἀριθμὸς
μουνάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἴκηται
τετραδ' ἐπὶ ζαθέην · ἣ δὲ τέκε μητέρα πάντων
πανδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν
ἄτροπον, ἀκαμάτην · δεκάδα κλείουσί μιν ἀγνήν
ἀθάνατοι τε θεοὶ καὶ γηγενεῖς ἄνθρωποι.

λέλεσται μὲν οὖν πᾶν τὸ ἀληθὲς πυθαγορείως τε καὶ ὁρσικῶς.

Comme on le voit, l'auteur ne cite pas le nom de l'ouvrage ; il ne se prononce pas non plus sur l'origine pythagoricienne ou orphique. Mais Proelus, chez qui se lit le même fragment (*in Tim.*, p. 269 b), l'emprunte à un Hymne pythagoricien au Nombre. Il y revient (*in Remp.*, II, p. 169 K.) pour en citer

1. Ion de Chios dans Diog. Laërce, VIII, 8, et Clément d'Alex., *Strom.*, I, 21, 131.

2. Hérodote, II, 81.

quelques vers et l'ouvrage porte cette fois le nom d'Hymne orphique. Le fragment est accompagné d'un commentaire très important qui en donne une sorte d'interprétation allégorique. Proclus en cite encore plusieurs vers en divers endroits (*in Tim.*, p. 96 d (vers 1 à 5), p. 155 c (vers 1 à 3), p. 212 a (vers 1 à 3 ; vers 4), p. 399 e (vers 4-5). Enfin Syrianus paraphrase et commente le second et le quatrième vers, *ibid.*, p. 911 a et p. 915 b.

Toutes ces citations étant accompagnées de commentaires qui paraissent les interpréter assez librement, il convient de rechercher s'ils s'inspirent de passages de l'ouvrage que nous ne possédons plus, ce qui nous permettrait de les considérer comme de nouveaux fragments ou s'il faut les tenir pour des interprétations arbitraires de Syrianus et Proclus.

La monade est appelée tantôt la cause originelle (Proclus, *in Tim.*, p. 269 b), tantôt le principe intelligible ou le νοῦς même (*ibid.* et p. 212 a ; Syrianus, p. 911 A). Elle est considérée encore comme le principe démiurgique, qu'on peut aussi appeler Zeus (Proclus, *in Remp.*, I, p. 169 ; cf. *in Tim.*, p. 282 E. et p. 61 C, Syrianus, p. 911 A) et comme le dieu-père (Proclus, *in Tim.*, p. 96 d).

Le caractère néo-platonicien de ce commentaire ne doit pas nous le faire rejeter. L'origine même de l'ouvrage permet de croire que les influences néo-platoniciennes ont dû être prépondérantes. De plus, l'interprétation présente les mêmes traits généraux chez les deux commentateurs, Syrianus et Proclus, de sorte qu'elle paraît avoir une source commune, qui ne peut être que l'ouvrage lui-même. On relève d'ailleurs des traces de la même philosophie dans l'ἑρδης λόγος dorien, le frère de l'Hymne au Nombre (fragments cités par Syrianus, *in Met.*, p. 902 a et 912 b. Jambl., *in Nic. arithm.*, p. 10. Hiéroclès, *com. in aur. carm.*, v. 47). Dans le cas présent, l'interprétation des différentes valeurs de la monade se retrouve dans tous les auteurs qui ont utilisé l'ἑρδης λόγος. L'identification avec le νοῦς est connue de Nicomaque (Photius, *bibl.*, p. 143 a) et des Théol. Arithm., p. 5 et 6 (cf. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 6, 8, Chalcidius, *in Tim.* 39 ; Alexandre, *in Met. Arist.*, p. 985 b 26 ; Théon, *expos. math.*, p. 100 ; Favonius, *Somn. Scip.*, p. 3 ; Anatolius, 1).

Les Théol. Arithm., p. 5, lui attribuent aussi un rôle démiurgique, et son rapport avec Zeus n'est pas ignoré de l'ἑρδης λόγος

(Théolog., p. 12 : $\Delta\iota\omicron\varsigma\ \mu\eta\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma\ ,\ \Delta\iota\alpha\ \delta'\ \epsilon\lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\ \tau\acute{\eta}\nu\ \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\alpha\ ;$ [la source de ce passage est Nicomaque, p. 143 b]; Nicomaque, p. 143 a = $\text{Ζαν}\delta\epsilon\ \pi\acute{\upsilon}\rho\gamma\omicron\varsigma\ ;$ Martianus, VII, 731; Favonius, *Somn. Scip.*, p. 4).

D'après les mêmes commentaires, le quaternaire symbolise l'âme (Proclus, *in Tim.*, p. 212 a), l'apparition de l'intelligible (Proclus, *ibid.*, p. 269 b; Syrianus, p. 893 a). Elle représente aussi la Divinité dionysiaque (Proclus, *in Remp.*, II, p. 169) et le dieu-père et créateur (*id.*, *in Tim.*, p. 96 d).

Plusieurs de ces identifications se retrouvent dans les auteurs d'arithmologie : le rapport du quaternaire et de l'âme dans Aëtius, I, 3, 8; Hiéroclès, *in. aur. carm.*, v. 47; Théon, *expos.*, p. 98, et Lydus, *de mens.*, II, 9 (qui le tient de l'ἱερός λόγος cité en ce passage); le nom de Dionysos, dans Nicomaque, p. 144 a : les formes doriennes des surnoms qui accompagnent le nom du dieu indiquent un emprunt à l'ἱερός λόγος. C'est aussi la même source que cite Hiéroclès (*in aur. carm.*, 47) pour établir l'analogie du quaternaire avec le dieu-créateur.

La décade est appelée κόσμος (Proclus, *in Remp.*, II, p. 169 : *in Tim.*, p. 212 a, 269 b, 339 b) comme dans Nicomaque, p. 143 a, et les Théologouména, p. 59 (cf. Syrianus, *in Met.*, p. 913 b; Asclépius, *in Met. Arist.*, p. 35, 17, H).

A cette interprétation se rattache la notice qui rapporte la décade au demiurge (Syrianus, p. 893 a; p. 913 b. Proclus, *in Tim.*, p. 269 b, 96 d et 332 F). Les passages suivants montrent comment elles dépendent l'une de l'autre; Proclus, *in Remp.*, II, p. 169 : $[\eta\ \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \delta\eta\mu\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\kappa\eta\varsigma\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon].\ \delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\eta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \delta\epsilon\alpha\chi\acute{\alpha}\varsigma,\ \tau\eta\eta\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\sigma\chi\eta\eta\ \tau\omicron\omega\eta\ \epsilon\iota\delta\omega\eta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\eta\ \epsilon\zeta\ \alpha\pi\lambda[\acute{\omega}]\sigma\alpha\sigma\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\alpha\tau\acute{\omega}\sigma\alpha\sigma\alpha\ \tau\omicron\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \kappa\omicron\sigma\mu\iota\kappa\acute{o}\nu\ =$ Syrianus, *in Met.*, p. 913 b. $\tau\omicron\omega\eta\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\eta\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\omega\eta\ \delta\epsilon\alpha\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\delta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu\ \epsilon\iota\pi\acute{o}\nu\tau\omega\eta\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \kappa\omicron\sigma\mu\iota\kappa\acute{o}\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \tau\epsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \eta\ \delta\epsilon\alpha\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\nu\\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \nu\omicron\sigma\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \delta\eta\mu\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \pi\rho\omicron\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta\tau\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\eta\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\omega\eta\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omega\eta\ \epsilon\acute{\iota}\delta\eta\ (cf. Philon, *de decal.*, 23, et Lydus, *de mens.*, I, 15). De ces comparaisons, il résulte que nous pouvons considérer le commentaire de Syrianus et de Proclus comme représentant la tradition de l'Hymne au Nombre. Ces notices apportent une contribution importante à notre reconstitution.$

L'idée développée dans ce fragment de six vers si souvent

citée forme un des lieux communs des traités d'arithmologie. C'est une théorie spéciale de la formation des nombres. Le nombre 10 est considéré comme terminant la première série numérique et, la suite des nombres s'obtenant par la répétition du même processus, la première dizaine est comme le modèle et la génératrice de tous les nombres. Mais 10 lui-même est produit directement par le quaternaire : car suivant une formule fréquemment citée la somme des nombres de 1 à 4 est précisément 10. Ainsi le développement des nombres de 1 à 4, procédant par addition de l'unité, suffit à expliquer la dizaine et par elle tous les nombres.

La plupart des termes, étranges à première vue et inexpliqués, du fragment poétique s'éclairent par la comparaison avec les passages parallèles des arithmologies. La monade est appelée *κευθμῶν ἀκήρατος*. Le surnom *κευθμῶν* ne se retrouve pas, que je sache, dans le reste de la tradition, mais il a des équivalents. Nicomaque, p. 143 a, appelle le nombre 1 *Χάος, σκοτωδία, χάσμα, Τάρταρος*. Il ajoute *καὶ Στύγα δὲ αὐτὴν τερατολογοῦσι καὶ φρικωδίαν καὶ ἀριξίαν καὶ βάραθρον ὑποχθόνιον*, et on retrouve la plupart de ces épithètes dans les *Théologouména Anonymes*, p. 6. Le mot *ἀριξία* correspond à *ἀκήρατος*. Le « gouffre où il n'y a pas de mélange » représente le Chaos cosmogonique, la matière originelle et unique qui a donné naissance à tous les êtres comme la monade engendre tous les nombres (*Théol. Arithm.*, p. 6; *Orph. fgta*, 37, 38, 52 Abel).

L'épithète *ζαθέη* appliquée au quaternaire est commentée par ces mots de Nicomaque, p. 144 a : *ἡ δὲ τετράς πάλιν αὐτοῖς θαῦμα μέγιστον, ἄλλη θεὸς πολύθεος, μᾶλλον δὲ πάνθεος*. Elle provient peut-être de l'identification avec Dionysos, car *ζάθεος* est une épithète de ce dieu (Bruchmann, *Epith. deor.*, p. 85 a).

Le nombre 10 enfanté par le quaternaire par un processus sur lequel l'Hymne garde le silence mais qui est expliqué ailleurs, porte le nom de mère de tous les nombres. Nous trouvons une conception analogue dans Nicomaque, p. 145 a, et les *Théologouména*, p. 59. Plusieurs épithètes de l'Hymne orphique se rattachent à cette idée : *πανδεγέυς* « celui qui reçoit tout » est expliqué par ces mots de Philon, *de decalog.*, 23 : *δοκοῦσί μοι οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέντες*, — *σοφοὶ γὰρ ᾗσαν*, — *εἰκότως αὐτὴν προσεγορεῦσαι δεκάδα ὡσανεὶ δεχάδα οὔσαν παρὰ τὸ δέχεσθαι καὶ*

κεχωρηγέναι τὰ γένη πάντα τῶν ἀριθμῶν καὶ λόγων τῶν κατ'ἀριθμὸν καὶ ἀναλογιῶν ἀρμονιῶν τε αὖ καὶ συμφωνιῶν, qui reprend ici une idée de Philolaos, comme le prouve la citation de Lydus, *de mens.*, I, 15 : ὁρθῶς οὖν αὐτὴν ὁ Φιλόλαος δεκάδα (l. δεκάδα) προσηγόρευσεν ὡς δεκτικὴν τοῦ ἀπείρου. L'ouvrage de Philolaos paraît donc avoir servi, directement ou indirectement, à l'élaboration de l'Hymne ; nous avons vu ailleurs qu'il figure aussi parmi les sources de l'ἑρὸς λόγος. Modératus (qui connaît notre publication apocryphe) justifie aussi le mot δεκάς par l'étymologie δεχάς (Porphyre, *V. P.*, 52. Cf. Anatolius, 10, et Théol. Arithm., p. 59 et 28). De là proviennent encore d'autres surnoms du nombre 10 : δεχέον (Théol. Arithm., p. 60, 21 : πάντων τε λόγων ἕκτος τε καὶ περίκλεισις καὶ δεχέον) et δεκτικὸς (Asclépius, *com. in Arist. met.*, p. 35, 17 H). C'est pour les mêmes raisons que le nom de πανδοχεύς se trouve appliqué à la monade dans Nicomaque, p. 143 a, et les Théol., p. 6. Les trois nombres les plus importants de la dizaine sont 1, 4 et 10, et ils ont à peu près la même valeur et le même rôle dans la formation des nombres, suivant les conceptions pythagoriciennes. Aussi ont-ils en commun plusieurs épithètes. La décade en particulier porte divers surnoms de la monade : θεός, Ἀπλᾶς, Ἦλιος (tous trois dans Nicomaque), ἀκάμας (pour 1 dans Lydus, *de Mens.*, II, 6 ; pour 10 dans Nicomaque et Hymne, vers 5), Ἀπρὸς (pour 1 dans Théol. Arithm., p. 5, et Jambl., *in Nicom. Arithm.*, p. 13 ; pour 10 dans l'Hymne, v. 5). La même confusion s'est établie dans l'attribution du mot πανδοχεύς. Aussi s'il fallait choisir entre les deux leçons πανδοχεύς et πανδεχεύς, je me déciderais pour la première qui est celle de Nicomaque, des Théologouména et d'une citation de Proclus (*in Tim.*, p. 269 b) qui représente un mot connu.

Le nombre 10 place aussi une borne à la première série des nombres, et par là il détermine et limite l'Infini des choses : l'expression de l'Hymne : ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσα est expliquée par Lydus, *de mens.*, I, 15 : ἡ δεκάς πλήρης ἀριθμὸς ἐστίν, ὅθεν καὶ παντέλεια καλεῖται, πάσας τὰς ιδέας τῶν ἄλλων ἀριθμῶν καὶ λόγων καὶ ἀναλογιῶν καὶ συμφωνιῶν περιέχουσα· γνώμων γὰρ ἐν τοῖς οὐκ ἐστὶν ἡ δεκάς πάντα χαρακτηρίζουσα καὶ ἰδίως τὸ ἐν ἑκάστῳ ἀπειρον ὀρίζουσα κτλ. (cf. Nicomaque, p. 143 a ; Théolog. Arithm., p. 59 et 60 [πάντων τε λόγων ἕκτος τε καὶ περίκλεισις] et Philon, *de decalog.*, 23).

L'épithète $\pi\rho\acute{\epsilon}\sigma\beta\epsilon\iota\rho\alpha$ ne trouve pas d'équivalent ; elle n'a pas d'ailleurs de signification arithmologique précise. Par contre $\acute{\alpha}\chi\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta$ correspond à $\acute{\alpha}\chi\acute{\alpha}\mu\alpha\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (Nicomaque, p. 145 a ; Théol. Arithm., p. 59) Ἀτροπος se trouve appliqué ailleurs à la monade (dans Théol., p. 5, et Jambl., in *Nic. Arithm.*, p. 13) : c'est l'une des épithètes communes aux nombres 1 et 10. Le sens en est expliqué par les Théologouména.

A mainte reprise, nous avons constaté les concordances du *de mensibus* de Lydus avec l'Hymne Orphique. Parmi les sources de cet ouvrage figure l' ἱερὸς λόγος : il est donc à présumer que l'auteur a connu aussi l'autre apocryphe, qui en est inséparable. C'est à l'Hymne au Nombre qu'il faut rapporter les citations d'Orphée dont la forme poétique et la teneur arithmologique écartent l'hypothèse d'une autre source :

II, 6 : $\text{Ὁρρεὺς δὲ τὸν ἕνα ἄριθμὸν ἄγυιέα καλεῖ τουτέστιν ἄμερῃ, οὐδὲν γὰρ τῶν μερῶν τοῦ ἀριθμοῦ περὶ αὐτὸν, οὐχ ἡμιόλιον, οὐκ ἐπίτριστον· τέλειος ἐπεί ὅλος}$ — On ne retrouve pas ailleurs, à ma connaissance, une notice semblable. Mais pour l'expliquer les passages parallèles ne manquent pas. Ἀγυιεύς « le dieu des chemins » est un surnom d'Apollon, et il a été choisi pour la monade à cause de la mauvaise étymologie qu'en donne Lydus. Or l'identification d'Apollon avec le nombre 1, soit pour des raisons mythologiques, soit plutôt à cause de l'étymologie (ἀπὸ τῶν πολλῶν) est connue par de nombreux auteurs (Nicomaque, p. 143 a. Modératus dans Stobée, *ecl. phys.*, I, 20. Proclus, in *Tim.*, p. 168 c. Jamblique, in *Nic. arithm.*, p. 23. Lydus, II, 4, etc.). La plupart de ces témoignages ont une commune origine, l' ἱερὸς λόγος . D'après une autre note de Lydus, II, 12, on peut croire que l'Hymne orphique s'était arrêté lui aussi à chercher des rapports entre 1 et Apollon.

Dans Nicomaque, nous trouvons ἀγυιεύς parmi les surnoms du nombre 9, à côté d'autres épithètes d'Apollon. Les nombres 1 et 9 ont ainsi en commun divers noms de divinités comme Ἥλιος , Περμηθεύς (= 1, Théol., p. 5) et les surnoms d'Apollon (Théol., p. 58, et Nicomaque, p. 145 a).

La signification que donne Lydus au mot ἀγυιεύς pour expliquer son rapport avec la monade le rapproche des autres épithètes ἀκέρατος et ἀμιξία que nous avons rencontrées plus haut.

I, 15 : $\text{ὁρθῶς οὖν αὐτὴν (τὴν δεκάδα) ὁ Φιλόλαος δεκάδα (lisez δεχάδα)}$

Cf. Philon, *de decad.*, 23 [même source], et Modératus dans Porphyre, *V. P.*, §2) προσηγόρευσεν, ὡς δεκτικὴν τοῦ ἀπείρου, Ὁρφεὺς δὲ κληδοῦχος, ἐξ ἧς ὥσπερ κλάδοι τινὲς πάντες οἱ ἀριθμοὶ φύονται. L'épithète κληδοῦχος, celui qui tient et de qui sortent tous les rameaux (c.-à-d. appliquée au nombre 10, tous les nombres) n'est pas connue par d'autres citations. Mais le nombre 10 est appelé quelquefois κλειδοῦχος (ou κλειδοῦχος τῆς φύσεως) « celui qui tient les clefs de la Nature ». C'est une épithète d'origine religieuse (cf. Orph., *hymn. Hecat.*, 7 : παντὸς κόσμου κληδοῦχον ἄνασσαν, et *hymn. Proth.*, 5) qui fut transportée plus tard à l'arithmologie. Le quaternaire en fut aussi décoré en raison de son identité avec le nombre 10 (Nicomaque, p. 144 a : Théol. Arithm., p. 22 ; cf. Théon de Smyrne, *expos.*, p. 93). On devine la confusion qui s'est produite. Lydus (ou sa source ?) trouvant le mot κληδοῦχος (pour κληδοῦχος) dans l'Hymne orphique, en aura cherché une étymologie. La plus simple, qui tirait le mot de κλάδος = rameau, donnait un sens acceptable. Mais sans aucun doute κληδοῦχος est une forme dorienne pour κληδοῦχος = κλειδοῦχος. Pour qui connaît la communauté d'origine de l'Hymne au Nombre et de l'ἱερὸς λόγος, il est évident que la forme κληδοῦχος provient de l'ἱερὸς λόγος dorien. Le faussaire aura repris cette forme dans l'Hymne orphique sans se laisser arrêter par la différence de dialecte. Ce détail semble prouver, de même que les considérations développées au début de cette étude, que le centre de la publication est bien l'ἱερὸς λόγος et que l'Hymne fut écrit seulement pour confirmer la déclaration du prologue.

Abel (fgt. 145) a voulu rapporter à notre ouvrage un fragment orphique conservé par Lydus, II, 7 : καὶ τρεῖς πρῶται κατ' Ὁρφέα ἐξεβλάστησαν ἀρχαὶ [τῆς γενέσεως], Νύξ καὶ Γῆ καὶ Οὐρανός, θεῶν δὲ τῶν ἐν γενέσει τρεῖς γένη, οὐράνιον καὶ ἐπίγειον καὶ τὸ μετὰ τούτων· τρεῖς δὲ καὶ τῆς ψυχῆς τὰ κυριώτατα, λογικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν.

Remarquons d'abord que la citation n'a pas l'ampleur que lui donne l'étendue de cet extrait : tout au plus peut-on y comprendre la phrase θεῶν δὲ — τούτων.

La remarque sur la division de l'âme lui est tout à fait étrangère ; rappelons aussi que la division adoptée par l'ἱερὸς λόγος, qui a dû être celle de l'Hymne orphique, est la suivante : τὰ γὰρ ψυχῆς στηρίγματα τέσσαρά ἐστι· νοῦς, ἐπιστημη, θόξ, αἵθησις· ψυχὰ γὰρ

ἀνθρώπου, ὡς Πυθαγόρας ἔφη, ἔστι τετράγωνον ὀρθογώνιον (Lydus, *de mens.*, II, 9).

Quant à la notice sur les trois principes et les trois genres d'êtres divins, je ne pense pas qu'on doive la rapporter à l'Hymne orphique. Outre qu'on ne trouve rien de semblable chez les autres auteurs, elle n'est pas dans la note habituelle des doctrines arithmologiques des deux apocryphes, où les rapports entre les dieux et les nombres sont toujours conçus sous la forme d'une identification. Elle paraît être plutôt une remarque de Lydus, lui-même (ou de sa source) résumant des doctrines d'autres ouvrages orphiques (cf. Abel, *fgta*, 30 et 31, et *passim*)¹.

Par contre, je voudrais attribuer à l'Hymne orphique un fragment oublié par Abel et conservé dans une notice de Syrianus, *in Met.*, p. 842 a : ἀλλὰ καὶ μίαν λέγωμεν εἶναι τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ θεὸν αὐτὴν ἢ τὰγαθὸν ἢ ἐν προσαγορεύωμεν, καὶ δύο, πέρας καὶ ἀπειρίαν ὡς ἐν Φιλήβῳ Πλάτων καὶ πρὸ αὐτοῦ Φιλόλαος αὐτὰς ὀνομάζοντες ἢ μονάδα καὶ δυάδα, ὡς οἱ πλείεστοι τῶν Πυθαγορείων ἢ Αἰθέρα καὶ Χάος, ὡς Ὀρφεὺς ἢ πρᾶτέα (1. Πρᾶτέα = Πρωτέα) καὶ δυάδα, ὡς αὐτὸς ὁ Πυθαγόρας ἐν τῷ Ἱερῷ Λόγῳ. La citation d'Orphée est comprise ici entre deux notes arithmologiques, dont l'une est précisément empruntée à l'un des apocryphes. Le nom de Chaos se trouvait appliqué au nombre 2 dans l'Ἱερὸς λόγος : Syrianus, *ibid.*, p. 931 a : τὴν ἀόριστον δυάδα ἢ Χάος ὁ Πυθαγόρας ἐν τῷ Ἱερῷ Λόγῳ κέκληκε. Une notice conservée par Proclus, *in Tim.*, p. 54 d : ἀλλ' ἐπεὶ καὶ μετὰ τὴν μίαν αἰτίαν ἢ δυὰς τῶν ἀρχῶν ἀνεφάνη καὶ ἐν ταύταις ἢ μονὰς κρείττων τῆς δυάδος ἢ, εἰ βούλοιο λέγειν ὀρφικῶς, ὁ Αἰθέρ τοῦ Χάους κατλ. prouve que les deux principes auxquels Orphée applique les noms d'Aether et de Chaos dans la première citation de Syrianus sont bien les deux premiers nombres. La signification arithmologique de ce fragment étant ainsi établie, de même que sa parenté avec les doctrines de l'Ἱερὸς λόγος, l'origine n'en est pas douteuse.

1. Je suis forcé de faire la même remarque pour un fragment orphique cité par Proclus, *in Remp.*, II, p. 121 Kr., que Rohde (*Psyché*, II, p. 108, n. 2) veut rapporter à l'Ἕγνός εἰς ἀριθμόν : καὶ τὴν μεγίστην θεὸν Ἐκάτην τὰ πέρατα τῶν ἐγκοσμίων συγκαλείουσιν καὶ διὰ τοῦτο κληδοῦχον ἀποκαλουμένην τὰ δωδέκατα φησιν ὁ Θεολόγος τοῦ κόσμου κληρώσασθαι. On ne peut reconnaître dans cette citation une doctrine arithmologique ; d'ailleurs l'épithète κληδοῦχος était réservée aux nombres 4 et 10 et les traités d'arithmologie ne s'étendent qu'aux dix premiers nombres.

Les Théologouména Anonymes citent plusieurs fragments orphiques qui se rattachent à notre sujet. L'une de ces citations constate l'accord des Pythagoriciens (= vraisemblablement τῆς ῥῆς λόγος) et d'Orphée, sur un détail de doctrine, p. 36, 35 : ἐπεὶ τὴν ἐξάδα ὁλομέλειαν προσηγόρευον οἱ Πυθαγόρειοι κατακλουσόντες Ὀρφεῖ... L'auteur estime que les « Pythagoriciens » s'inspirent d'Orphée. Il connaît donc la profession de foi orphique du début de τῆς ῥῆς λόγος. Ainsi, nous pouvons rapporter cette doctrine à l'Hymne au Nombre. Les Théologouména présentent sous forme d'hypothèse deux explications de l'épithète ὁλομέλεια. Elle convient au nombre 6 parce que seul entre tous les nombres de la décade, il est la somme des quotients obtenus en le divisant successivement par tous ses diviseurs exacts plus grands que 1 : ce que les arithmologies résument d'une façon inexacte en disant que 6 est la somme de ses parties (de ὅλος et μέλος, membre), ou encore parce qu'il y a six intervalles dans la musique de l'Univers, produite par le mouvement des 7 sphères (μέλος = son, musique). La forme hypothétique de ces interprétations montre assez que nous avons affaire ici à l'exégèse d'un commentateur et non à une paraphrase de l'Hymne orphique. Il n'en résulte pas d'ailleurs que ces explications soient inexactes. L'auteur des Théologouména pouvait encore se renseigner aux sources mêmes de l'apocryphe et il est probable que ses conjectures correspondent à la réalité.

Ce passage des Théologouména est emprunté à Nicomaque : sa notice correspondante se trouve malheureusement réduite à deux mots dans l'analyse de Photius, p. 144 b : καὶ ἁρμονία καὶ οὐλομέλεια. Ici s'est conservée la forme la plus ordinaire du mot qui est précisément celle dont la prosodie convient à l'hexamètre.

Le fragment 147 des *Orphika* d'Abel a été, dans ce recueil, isolé du contexte. C'est à tort. Voici le passage en entier, Lydus, *de mens.*, II, 11 : καὶ ἄλλος φησὶν ὁ ἐξ ἀριθμοῦ ψυχολογικός ἐστιν ἀπὸ ἐξάδος ἐπιπεδούμενος τῇ τοῦ παντός σφαίρᾳ καὶ τὰ ἐναντία δὲ κατακέρανυσιν· εἰς ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν ἔχει. ἔπειτα δὲ ὕψειαν μὲν ἐρπουῶν τοῖς σώμασι, συρμωσίαν δὲ ἐν λύρᾳ καὶ μουσικῇ καὶ ἀρετῇ ἐν ψυχῇ, καὶ ἐν πόλει εὐθηνίαν ἐν τε τῷ παντὶ πρόνοιαν. (Ὁθεν καὶ Ὀρφεὺς περὶ ἐξάδος ταῦτά φησι·

Ἰλαθι, κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μυκάρων, πάτερ ἀνδρῶν.

Il est évident que l'exposé des premières lignes est présenté comme l'explication du fragment orphique. D'autre part, on retrouve un développement analogue dans Nicomaque, précisément à l'endroit où nous avons constaté plus haut une utilisation de l'Hymne orphique, p. 144 b : ἡ δὲ ἐξάς εἶδος εἶδους αὐτῷ αἰτιολογεῖται καὶ τῇ ψυχῇ μένος ἀριθμὸς ἀρμόζων καὶ διάρθρωσις τοῦ παντὸς ψυχοποιὸς καὶ τῆς ζωτικῆς ἑξέως ἐμποιητικὴ (παρὰ καὶ ἐξάς). [Explication des mots obscurs de Lydus : ἀπὸ ἐξάδος] καὶ ἀρμονία καὶ οὐλομέλεια· ἀλλὰ καὶ ζυγίτις καὶ φιλοτησία καὶ εἰρήνη καὶ φιλία καὶ ὑγεία ἀκμῶν τε καὶ ἀλήθεια (cf. l'exposé identique des Théolog. Arithm., p. 37). Les deux passages se complètent l'un l'autre. Nous pouvons considérer tout ce développement comme une paraphrase d'un fragment de l'Hymne Orphique.

Simplicius, *in Phys.*, III, p. 453, 12, citant un vers semblable à celui du passage de Lydus, l'interprète comme s'appliquant au nombre en général et non au nombre 6 : οἱ Πυθαγόρειοι τὸν ἀριθμὸν καὶ ὅλως τὰ μαθηματικὰ νοεῖσθαι μὲν καθ' ἑαυτὰ φασί, μὴ ὑφεστάναι δὲ καθ' αὐτά, ἀλλ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι φασιν· οὐ γὰρ δὴ ἐκείνων, ὃν ὑμνοῦντες λέγουσι·

κέκλυθι, κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν,

οὐδὲ ὄναρ Ἴππασος ἀφωρίσατο παράδειγμα πρῶτον ὑπάρχειν τῆς κοσμοποιίας.

Ce vers est expliqué identiquement *in Phys.*, VII, p. 1102, 20 : ἀριθμὸν δὲ τὴν οὐσίαν εἶπεν..... τοῖς Πυθαγορείοις ἀκολουθῶν ἀρχὰς τῶν ὄντων λέγουσι τοὺς ἀριθμοὺς, κέκλυθι — ἀνδρῶν καὶ ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν et *in Arist. de Caelo*, p. 580, 14 : διότι καὶ πατέρα μακάρων καὶ ἀνδρῶν τὸν ἀριθμὸν ἐξύμνου καὶ ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν ἔλεγον.

Proclus a compris de la même manière le dernier hémistiche : *in Tim.*, p. 6 A : οὐκ ἄρα ὁρθῶς Ἀριστοτέλης λέγων ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς οἱ ἄνδρες ἐτίθεντο. πῶς γὰρ ; οἱ τὸν ἀριθμὸν ὑμνοῦντες πατέρα μακάρων καὶ ἀνδρῶν... κτλ.

Ce fragment provient certainement de l'Hymne pythagorico-orphique. Les expressions ὑμνοῦντες, ἐξύμνου ne laissent aucun doute à cet égard. On a supposé que nous n'avions ici qu'une variante du vers connu par la citation de Lydus ; mais il faudrait admettre une erreur d'interprétation de la part de l'un ou l'autre auteur. La difficulté se complique par une variante de texte : κέκλυθι = ἱλάθι. Il est beaucoup plus simple de supposer que la

même formule a été employée, avec une légère différence, pour le nombre 6 et pour le nombre en général. Cette formule n'est d'ailleurs qu'un des nombreux clichés de la poésie néo-orphique (Hymnes orphiques, XIII, 1; XIV, 9; XV b, 7; XVII b, 2; XXV, 1, cf. XLVIII, 1 et fgt 235 (à Zeus), de sorte que le compilateur qu'était notre faussaire pouvait ne pas se faire un scrupule de la répéter.

Dans deux passages de Simplicius cités plus haut, à la suite du fragment de l'Hymne, figure un hémistiché : ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέεικεν, qui paraît avoir la même origine. Il est vrai qu'il se retrouve dans l'ancien ἱερὸς λόγος en vers que j'ai étudié précédemment. Mais ce n'est pas une raison pour le rejeter de l'Hymne orphique. En général, les faussaires ne font que compiler les ouvrages antérieurs et authentiques : l'auteur de l'Hymne use surtout de ce procédé, nous l'avons constaté maintes fois. Un passage de Syrianus attribue à ce fragment une origine orphico-pythagoricienne, *in Met.*, p. 902 a : τοὺς γὰρ ὑποδεξαμένους μὲν παρ' "Ορφέως τὰς θεολογικὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν ἀριθμῶν (l'arithmétique théologique de l'ἱερὸς λόγος et de l'Hymne), ἐπὶ πλεῖστον δὲ αὐτὰς προχαγρόντας καὶ τὴν ἄχρι τῶν αἰσθητῶν ἐπικράτειαν αὐτῶν ἀναφήναντας καὶ πρόχειρον ἔχοντας ἐπίσθεγμα τὸ 'Αριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέεικεν, πῶς οὐκ ἄτοπον περὶ τὰ σώματα μόνον καὶ τοὺς συνόντας τοῖς σώμασιν ἀριθμοὺς διατετριφέναι λέγειν (cf. *in Met.*, p. 891 b : citation du même hémistiché).

Il ne suffit pas d'ailleurs qu'un fragment poétique se trouve en compagnie d'un vers de l'Hymne orphique pour qu'on puisse conclure à l'identité d'origine. Ainsi, d'après le passage de Proclus déjà cité *in Tim.*, p. 6 a : οἱ τὸν ἀριθμὸν ὑμνοῦντες πατέρα μακάρων καὶ ἀνδρῶν καὶ τὴν τετρακτὸν πᾶσιν ἀενάου φύσεως (cf. *in Remp.*, II, p. 69), on serait enclin à croire que les vers connus sur la titraktys (Jambl., *V. P.*, 150 et 162) avaient été repris par le faussaire. Mais ce serait à tort. Car, outre que le dialecte est différent (ce qui n'est pas une raison suffisante, puisque les mêmes vers ont été repris, dans des conditions analogues, par l'auteur des Vers dorés), Proclus cite ailleurs le même hémistiché, à la suite d'un fragment de l'Hymne orphique (*in Tim.*, p. 155 c) mais en l'attribuant cette fois aux Χρυσῆ Ἐπη.

Le dernier fragment de Lydus concerne l'heptomade, II, 12 : οἷ γε μὴν Πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τοῦ παντὸς τὴν ἑβδομάδα ἀνατίθενται τοιούτῃ τῷ ἐνὶ καὶ μάρτυς Ὀρφεὺς λέγων οὕτως :

ἐβδομή, ἣν ἐφίλησεν ἄναξ ἐκέρχως Ἀπόλλων.
 Ἀπόλλωνα δὲ μυστικῶς τὸν ἕνα λέγεσθαι προειρήκαμεν (= II, 4).
 διὰ τὸ ἄνωθεν εἶναι τῶν πολλῶν, τοὔτεστι μόνον.

Nous avons déjà recueilli dans l'Hymne orphique l'identité monade-Apollon. Ce qu'il y a de nouveau ici, c'est le rapport établi entre les nombres 1 et 7. Le même rapport est reconnu par Macrobe, *Comm. in Scip. Somn.*, I, 6, 10, et par les Théologouména, p. 44, 13 : ἔτι δὲ καὶ ἀκρόπολις τις ὥσπερ καὶ δυσχείρωτον ῥεῦμα μονάδι ἀσπίστῳ κατὰ τοῦτο ἐβδομάς, qui en donnent comme explication que l'hebdomade est un nombre premier, produit par la simple addition de l'unité à elle-même et qu'elle forme une sorte d'intermédiaire naturel entre 1 et 10. Les Théologouména déclarent que pour cette raison, elle est consacrée au Dieu-créateur (p. 43, 32).

Une notice de Philon offre des points de contact avec le texte de Lydus, *de opif. m.*, 99 : δι' ἣν αἰτίαν οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ Παρθένῳ..... οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων. C'est donc une doctrine de l'ancien pythagorisme qui a été reprise par le faussaire.

Enfin, l'analogie des nombres 1 et 7 est expliquée par d'autres raisons dans Proclus, *in Tim.*, p. 168 c, où la citation d'Orphée provient certainement de l'Hymne au Nombre : καὶ γὰρ ἡ μονὰς καὶ ἡ ἐπτάς ἀριθμοὶ νοεροὶ τινες, ἡ μὲν γὰρ μονὰς <ὁ> αὐτόθεν νοῦς, ἡ δὲ ἐπτάς τὸ κατὰ νοῦν φῶς καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ περιχώσιμος νοῦς μοναδικός τε καὶ ἐβδομαδικός ἐστιν, ὥς φησιν Ὀρφεύς· ἔτι δὲ ἡ μὲν μονὰς Ἀπόλλωνιακή· ἡ δὲ ἐπτάς, Ἀθηναϊκή, νοῦς οὖν πάλιν καὶ φρόνησις, ὥστε ἡ κυκλοφορία καὶ διὰ τῶν ἀριθμῶν δείκνυται πρὸς νοῦν καὶ φρόνησιν ἀνηρτημένη. Cf. *ibid.*, p. 224 B.

Nous avons déjà relevé l'identité de la monade avec le νοῦς. Quant au rapport entre le nombre 7 et la lumière spirituelle, nous le retrouvons ailleurs, et du même coup, nous tenons la source, directe ou indirecte, du faussaire. C'est un fragment de Philolaos cité par les Théologouména, p. 55 : Φιλόλαος..... ἐπιδειξάμενης τῆς φύσεως..... νοῦν δὲ καὶ ὑγαίαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λειπόμενον φῶς ἐν ἐβδομάδι, κτλ. (cf. Aristobule, dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 138 et 145 : application de cette remarque aux doctrines de la Bible).

Une dernière citation des Théologouména constate encore l'ac-

cord d'Orphée et de Pythagore à propos d'un détail d'arithmologie. Cette relation indique les sources ordinaires : l'ἱερὸς λόγος et l'Hymne orphique, p. 58, 13 : Κουρητίδα δὲ ἰδίως καὶ Ὀρφεύς καὶ Πυθαγόρας τὴν ἐννεάδα ἐκάλουν ὡς Κουρήτων (corr. Lobeck) ἱερὰν ὑπάρχουσαν τριῶν τριμερῇ ἢ Κόρην γε, ἅπερ ἀμφοτέρω τριάδι ἐφηρμόσθη τρις τοῦτο ἐχούση. C'est Nicomaque qui est la source de ce passage (dont le texte final est peu compréhensible et peut être corrompu), comme le montre cet extrait, p. 145 a : Κουρήτιδα τε καὶ Κόρην.

Le rapport entre 9 et Κόρη n'est-il pas expliqué par cet autre fragment orphique : Proclus *in Cratyl.*, p. 111-112 (Abel, *fgt.*, 218) ἢ Κόρη... λέγεται... κατὰ δὲ τὴν τῆς Περσεφόνης γόνιμον δύναμιν καὶ προσείναι καὶ συνάπτεσθαι τῷ τρίτῳ δημιουργῷ (même rapport avec 3 dans les Théologouména, p. 58 et Nicomaque p. 143 b : 3 = ἀγνυόπεζα Κουρητίας) καὶ τίχτειν, ὡς φησιν Ὀρφεύς.

Ἐννέα θυγατέρας γλαυκώπιδας ἀνθεσιουργούς.

C'est encore de l'Hymne pythagorico-orphique que provient, à mon avis, un fragment de quatre vers attribué à Pythagore par Justin, *de mon.*, 2 :

εἴ τις ἔρει· “ θεὸς εἰμι ”, παρὲς ἐνός, οὗτος ὀφείλει
κόσμον ἴσον τούτῳ στήσας εἰπεῖν “ ἐμὸς οὗτος ”
κοῦχ' ἴσων στήσας εἰπεῖν “ ἐμὸς ”, ἀλλὰ κατοικεῖν
αὐτὸς ἐν ᾧ πεποίηται· πεποίηται δ' ὑπὸ τούτου.

La doctrine qu'on peut en dégager, c'est que Dieu a créé le monde et y est immanent¹ : le poète semble surtout insister sur

1. On comprend habituellement les mots παρὲς ἐνός dans le discours du personnage qui se déclarerait Dieu. Mais cette construction (« Je suis Dieu à l'exception d'un seul ») n'offre pas de sens acceptable. Il me paraît nécessaire de les rapporter à εἴ τις ἔρει : si quelqu'un, à l'exception d'un seul, [qui a le droit de le dire] dit : « Je suis Dieu » etc. — Je ne vois pas très bien comment le second hémistiche du 4^e vers se rattache à ce qui précède. Le sujet sous-entendu est évidemment οὗτος ὁ κόσμος : ce monde qui est le nôtre a été créé par celui-là (le Dieu dont il a été question précédemment et qui est aussi désigné par παρὲς ἐνός). — L'hypothèse du poète paraît assez saugrenue. Il faut y voir sans doute un artifice de style destiné à rendre plus vivant l'exposé doctrinal. Le demiurge de certaines sectes gnostiques (Hippolyte, VI, 2, 33) tient un discours semblable à celui du personnage hypothétique de ce fragment : ἀγνοοῦντ'· ὁ αὐτὸς [τῷ δημιουργῷ] ὁ τι θεὸς ποιεῖ, ὁ

ce dernier point. Cette théorie évidemment tardive (Zeller, III^b, p. 117, 5) ne peut être attribuée à l'ancien *ἱερὸς λόγος* en vers, de sorte que nous sommes forcés de songer à l'Hymne au Nombre qui, avec l'*ἱερὸς λόγος*, est le seul poème pythagoricien dont nous ayons conservé des fragments. Précisément la doctrine de l'immanence de la divinité était exposée aussi dans l'*ἱερὸς λόγος* dorien, son frère jumeau (*supra*, p. 197) : Hippolyte, VI, 2, 28 : *ἐστὴν ῥίθμι τούτου ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*. Ps.-Justin, *coh.*, 19 : *αὐτὸς δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τῶν διακοσμήσιος ἀλλ' ἐν αὐτῷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*. Cette concordance nous reporte comme d'ordinaire à l'Hymne au Nombre.

Je voudrais aussi rapporter à notre ouvrage le vers orphique du fgt. 309 Abel, cité par Joannes Diaconus, *comm. ad Hes. Theog.*, 411 :

Εἰσοδέην Ἐκάτην κληΐζω τριοδέτιν ἑραυνήν.

L'invocation d'une divinité est une formule ordinaire des Hymnes orphiques : deux vers de notre Hymne contiennent même une apostrophe à des nombres. D'autre part, le nom d'Hécate, accompagné précisément des mêmes épithètes, est attribué par les traités d'arithmologie à certains nombres, spécialement à la triade. L'*ἱερὸς λόγος* lui-même identifiait ce nombre avec *Ἐκάτην καὶ ἑραυνήν* (correction pour *Ἐράνην*, leçon incompréhensible) *καὶ χαριτίαν* (Nicomaque, p. 143 b).

L'épithète *ἑραυνή* (aimable) jure à côté du nom de la sombre Hécate ; elle semble provenir d'une ancienne confusion avec *ἑρεμνή* (sombre) qui lui est souvent attribué. Mais le fait qu'on ne le trouve que dans ces deux passages atteste assez leur origine commune.

Un autre fragment orphique me paraît aussi devoir être ramené à l'Hymne au Nombre. Il est cité par Hermias, *in Phaedr.*, p. 137 : *τετράς ὁ Φάνης ὡς Ὀρφεύς φησι,*

Τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα.

On pourrait prétendre que *τετράς ὁ Φάνης* qui donne à ce fragment un sens arithmologique est une remarque personnelle

Σοφία ἐνέργησε πάντα καὶ ἐνίσχυσε· καὶ ἐκείνης ἐνεργούσης, αὐτὸς ᾤετο ἅψ' ἑαυτοῦ ποιεῖν τὴν κτίσιν τοῦ κόσμου· ὅθεν ἤρξατο λέγειν· “ ἐγὼ ὁ θεὸς καὶ πλὴν ἐμοῦ ἄλλος οὐκ ἔστιν ”.

d'Hermias et que le vers est emprunté à la Théogonie orphique. Mais ce qui prouve en faveur de l'origine proposée, c'est que dans un passage de Nicomaque, p. 145 a (reproduit par les Théologouména, p. 59), on trouve l'identité Phanès = 10. L'apparition du nom de cette divinité dans une notice nous reporte naturellement à une source orphique. Quant au nombre avec lequel Phanès est identifié, c'est une théorie arithmologique souvent citée, que le quaternaire représente exactement le nombre 10 (Philon, *opif. m.* 47 : ὅ γὰρ ἐντελεχεῖα δεκάς τοῦτο τετράς, ὡς ἔοικε, δυνάμει, car la somme des 4 premiers nombres = 10. Théolog. Arithm., p. 19 : identité de 10 et de 4, etc.).

Nous avons vu dans notre étude de l'ἱερός λόγος que la citation de Proclus *in Remp.* II, p. 33 Kr. : οἱ δὲ Πυθαγόρειοι προσίενται, ὡς καὶ Ὀρφεὺς, καὶ τὰ ἐπτάμηνα καὶ φασιν ἐν μὲν λεί' ἡμέραις τὸ κατὰ βλήθην σπέρμα τύπον καὶ μορφήν λαμβάνειν doit provenir aussi de l'Hymne au Nombre.

Je terminerai la série des nouveaux fragments par un vers rapporté par Proclus aux Pythagoriciens, *in Cratyl.*, p. 79, 3 Pasq. :

Ἡρεσβυτάτην δὲ θεῶν Ἑστίαν καὶ ἀδῆσατε, κοῦροι,
ἐν γὰρ ταῖς εὐχαῖς πρὸ τῶν ἄλλων τὴν Ἑστίαν ὑμνεῖν παρεκελεύοντο.

Ce vers conviendrait tout aussi bien, il est vrai, à l'ἱερός λόγος en dialecte ionien. Ce qui me pousse à le considérer comme un fragment de l'Hymne, c'est, outre le mot ὑμνεῖν qui est révélateur, le fait que Proclus ignore l'ἱερός λόγος poétique tandis qu'il cite fréquemment notre apocryphe. Le rapport de ce fragment avec l'arithmologie est assez clair. Hestia a sa place dans la Théologie arithmétique ; elle correspond au premier et plus ancien nombre, la monade, d'après le témoignage de Plutarque, *Numa*, 11, 1 (τοῦ σύμπαντος κόσμου οὗ μέσον οἱ Πυθαγόρειοι τὸ πρὶ ἰδρύσθαι νομίζουσι καὶ τοῦτο Ἑστίαν καλεῖσι καὶ μενάδα) et d'Anatolius 4 (cf. Théolog. Arithm., p. 7)¹.

Les Théologouména de Nicomaque, bien que le bref résumé de Photius n'ait pas conservé de citations, nous ont été d'un secours précieux dans notre reconstitution. Il semble qu'ils

1. Philolaos (Stobée, *eccl.*, I, 21, 8, et Aëtius, II, 7, 7) paraît avoir été ici la source des traités d'arithmologie.

dérivent presque uniquement des deux apocryphes. On peut se demander si en plus des fragments déjà reconnus, il ne serait pas possible d'y retrouver d'autres vestiges moins évidents, mais cependant assez reconnaissables.

Les critères les plus sûrs seraient d'une part les expressions ou formules poétiques, de l'autre l'apparition de noms de divinités spécialement en honneur chez les Orphiques.

On pourrait ainsi revendiquer pour l'Hymne au Nombre, en plus des fragments déjà étudiés, les passages suivants (sur le nombre 2) *πέδες πολυπίδακτου Ἰδης καὶ κορυφαὶ καὶ Φάνης*, la première formule reprend une expression homérique.

Ἴσιν (ἡ μῦθος πλάστικα θεολογεῖ) (cf. Théol., p. 12).

3) *Ὀφείονά τε αὐτὴν τερατολογεῖσι.*

Τρίτωνα “ θαλασσοῦχον. ”

4) *Διώνυσος* et ses surnoms, parmi lesquels il faut signaler surtout *Βακχασμὸν ἀνεγείρων*.

5) (*Μελοπομένην καὶ ἀμειβομένην ἐπὶ καλῇ* = Calliope¹). Ce fragment prouve que l'Hymne avait établi des rapports entre les nombres et les Muses. Nicomaque et les Théologouména ont conservé la série de ces identifications :

1. La mère des Muses, Mnémosyne (Théol., p. 60 ; attribué à tort au nombre 10 par Photius ; son erreur s'explique par le fait que Nicomaque n'en parlait qu'à propos du nombre 10).

2. Erato (Nicom. et Théol., p. 11) ;

3. Polymnie (Nic.) ;

4. Uranie (N.) Uranie correspond aussi au nombre 10 ;

5. Melpomène et Calliope (N.) ;

6. Thalie (N. et Théol., p. 38) ;

7. Clio (N.) ;

8. Euterpe (N. et Théol., p. 55) ;

9. Terpsichore (N. et Théol., p. 58).

10. Uranie (N. et Théol., p. 60)

6) *ἀρχὴ καὶ ἥμισυ παντός* qui reprend, en le détournant de son sens, un hémistiché de *Ἰερεὺς λόγος* ionien (*Rev. de Philol.*, 1910, p. 189), cf. Clément, *Strom.*, VI, 139, 2 : 6 est appelé *μεσευθύς* parce qu'il est au milieu de la progression des nombres de 2 à 10.

1. Jeu de mots sur l'étymologie de *Calliope* : l'expression elle-même est un souvenir homérique.

- 7) Ὀσπίρις.
 9) Ὑπερίων (= aussi Théol., p. 58).
 10) Ἄλκιυρος θεός (= aussi Théol., p. 59) et Φύργς (= Théol., p. 59).

∴

L'Hymne au Nombre est donc par ses origines, comme son frère ἱερός λόγος, un document pythagoricien. On ne peut pas le compter parmi les œuvres néo-orphiques, encore moins l'utiliser pour reconstituer l'ancien orphisme. Ainsi l'arithmologie apparaît de plus en plus comme une science d'origine pythagoricienne. Dans l'histoire qui en a été esquissée par Roscher, il faut donc retrancher le chapitre qui a rapport à l'Orphisme. Les théories sur l'évolution de cette science s'en trouveront modifiées et en premier lieu il conviendra d'examiner de nouveau d'où dérive l'arithmologie médicale, en particulier celle du περὶ ἐβδόμενων ¹. D'ailleurs l'étude de la tradition alexandrine et des compilations de la décadence est loin d'être achevée; il est évident que c'est par là qu'il faudrait commencer. Sans la connaissance complète des sources, les essais de reconstitution et d'étude des origines sont prématurés et voués à l'impuissance.

1. Voyez les études de Roscher dans les *Abh. der phil.-hist. Kl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, VI (1906), p. 44 sq., et dans *Memnon*, 1911, p. 149-187.

VII

UN FRAGMENT D'ARITHMOLOGIE
DANS CLÉMENT D'ALEXANDRIE

UN FRAGMENT D'ARITHMOLOGIE

DANS CLÉMENT D'ALEXANDRIE

1. Au chapitre xv du livre VI des *Stromates*, Clément, expliquant les préceptes du Décalogue, s'arrête longuement sur le commandement qui ordonne le repos du septième jour. Les auteurs chrétiens, comme les écrivains juifs d'ailleurs, ont un faible pour l'arithmologie. L'occasion s'offrait de montrer que le choix du septième jour pour le repos du Seigneur après la création et pour le repos symbolique commandé à l'homme en souvenir du premier, avait ses raisons d'être.

Clément, dont la tournure d'esprit allie beaucoup de mysticisme à un peu de pragmatisme, aimait plus qu'aucun autre les rêveries innocentes de l'arithmologie. Elles lui étaient d'ailleurs d'autant plus chères qu'elles répondaient à l'une de ses plus vives préoccupations, qui est de prouver que les coutumes et les doctrines des Juifs s'harmonisaient parfaitement avec la philosophie des Grecs. Aussi rappelle-t-il avec emphase l'importance que les savants et les philosophes ont reconnue au septénaire dans l'étude de la Nature. Mais, comme cela lui arrive souvent dans les *Stromates*, il a mêlé aux spéculations païennes des théories d'inspiration chrétienne dont la signification et l'origine sont encore obscures. C'est ce passage important que nous nous proposons d'examiner ici. Mais pour le bien comprendre, je crois nécessaire d'en délimiter d'abord l'étendue et de l'éclairer par l'étude du contexte.

2. Le commentaire du troisième commandement débute par une interprétation allégorique. Elle est empruntée à un écrivain juif, Aristobule, comme le révèle la comparaison avec un passage d'Eusèbe qui cite cet auteur¹. En voici le sens :

1. *Praep. ev.*, XIII, 12, 9-12.

Le repos du septième jour, attribué au Créateur, est tout symbolique ; car Dieu, étant naturellement infatigable, ignore le besoin du repos ; mais il est le modèle de celui qui nous est commandé. Celui-ci, à son tour, par un symbolisme du second degré, est l'image de la quiétude que l'âme atteint « par la délivrance des passions et l'initiation aux mystères de la divine sagesse ». Le septième jour est donc l'emblème de la lumière spirituelle et des connaissances sacrées.

Le développement qui suit (§ 138, 5 — § 141, 7 οὐδὲ ἐν) se donne comme une parenthèse (ἐν παρεργῳ) assez étrangère au sujet propre de cet exposé. D'ailleurs il n'y est plus question du repos hebdomadaire ; c'est tout au plus si la simple mention du sabbat et du repos symbolique y fait quelque fugitive apparition. Enfin, il coupe en deux le fragment d'Aristobule. Toutes ces raisons le désignent comme une addition à un premier fond constitué par l'interprétation de cet auteur. C'est précisément ce passage dont les sources sont indéterminées et le sens obscur. Nous y reviendrons plus loin.

L'explication du commandement reprend au § 141, 7 b (οὐ τοῖων καὶ λ.), avec la suite de l'extrait d'Aristobule. Cet auteur commente ici les mots de la Genèse où il est parlé du repos du Seigneur et Clément y joint quelques réflexions qu'il emprunte vraisemblablement à Philon ¹.

Clément passe ensuite à l'énumération des qualités du nombre 7. C'est une série de notices destinées à montrer la place importante que tient le septénaire dans l'explication de la Nature. La première de ces notices provient encore d'Aristobule, puis nous perdons la trace de cet auteur jusqu'à l'avant-dernière, constituée par une citation de Solon. On a omis de signaler que cette citation figurait dans l'ouvrage d'Aristobule ; c'est attesté par un autre passage de Clément. Au livre VI, § 107, à la fin d'un extrait d'Aristobule ² composé de citations de poètes destinées à montrer qu'Hésiode, Homère et Linus avaient reconnu la vertu surnaturelle de l'hebdomade, notre auteur ajoute ἀλλὰ καὶ αἱ Σόλωνος ἐλεγεῖαι σφόδρα τὴν ἐβδομάδα ἐκθειάζουσιν. Or, dans l'ouvrage

1. Les concordances entre ces deux auteurs sont signalées dans l'édition de Clément par Stählin.

2. Il est cité dans le passage correspondant d'Eusèbe, *praep. ev.*, XIII, 12.

d'Aristobule, ces citations suivaient immédiatement la première notice du passage que nous étudions : *πᾶς γένους συλλέγει τῶν ζωογονουμένων καὶ φουμένων ἁπάντων*. On serait donc tenté de croire que tout notre passage provient d'Aristobule. Cette hypothèse est rendue plus vraisemblable encore par le fait que cet auteur utilise un ancien traité d'arithmologie de l'époque hellénistique et que les remarques de Clément dont l'attribution est incertaine ont la même origine. On pourrait alors supposer que si Clément a laissé de côté les citations de poètes par lesquelles débutait l'exposé d'Aristobule, c'est parce qu'il s'en était servi dans un autre chapitre. La suite du chapitre est constituée par une liste de citations de la Bible subtilement interprétées de façon à y retrouver des traces d'arithmologie. Ce passage paraît encore inspiré des idées de Philon et d'Aristobule.

La phrase qui se trouve intercalée entre l'exposé arithmologique et ces citations de la Bible : *καὶ μὲν ταῦτα ἀγινώσκων τὸν ἀριθμὸν παρατίθεται Ἑρμιππος ὁ βηρύτιος ἐν τῷ περὶ ἐβδόμαδος*, peut donc s'expliquer de deux façons. Dans l'hypothèse qu'Hermippe est Juif, ce qui n'est pas impossible, elle indique qu'il a dû servir d'intermédiaire entre Aristobule et Clément. Dans le cas contraire, cette citation ne signifie pas nécessairement que Clément ait utilisé ici le *περὶ ἐβδόμαδος* ; elle peut être considérée comme une simple référence donnée en passant.

Nous avons avancé plus haut qu'Aristobule a utilisé pour ce développement un ancien traité d'arithmologie. La preuve en est facile à faire pour la plupart des notices d'origine païenne. Le dernier éditeur de Clément, M. Stählin, n'a guère noté dans les passages parallèles que les concordances avec Philon. Il n'aurait pas dû ignorer ou négliger les comparaisons avec beaucoup d'autres auteurs. Cet oubli est de nature à induire le lecteur en erreur sur la question des sources et à lui faire croire, ce qui paraît être l'opinion de M. Stählin, que Philon est la source directe de Clément. Il aurait fallu signaler particulièrement les concordances remarquables et souvent uniques avec le *περὶ δεκάδος* d'Anatolius (édité par Heiberg, *Annales intern. d'Histoire*, Congrès de Paris, 1900, 3^e section). Elles suffiraient à elles seules à prouver que le problème des sources est beaucoup plus compliqué et que l'analogie entre Clément et Philon doit être cherchée dans une commune origine. La tradition arithmologique que

connaît Anatolius est apparentée de plus près qu'aucune autre à celle qu'a utilisée la source de Clément.

C'est à des sources également fort lointaines qu'il faut rapporter, par exemple, le symbolisme inexpliqué par lequel Aristobule identifie le septénaire avec la lumière spirituelle (cf. § 145, 6). Cette théorie n'est pas une innovation hébraïque, comme on pourrait le croire. Déjà elle figurait dans Philolaos. Une citation des *Théologouména*, p. 55, en témoigne : Φιλόλαος ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λειπόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι. Elle avait été reprise dans l'Hymne (pythagorico-orphique) au Nombre, d'après Proclus, *in Tim.*, p. 168 c. Aristobule n'avait donc fait qu'adapter cette conception aux besoins de l'apologétique juive.

3. Revenons maintenant au passage où Clément déclare saisir l'occasion d'un développement arithmologique sur le nombre 7 pour parler aussi de propriétés d'autres nombres dans une courte digression (ἐν παρεργῳ).

Dans la première phrase : κινδυνεύει γὰρ ἡ μὲν ὀγδοὰς ἑβδομάς εἶναι κυρίως, ἐξῆς δὲ ἡ ἑβδομάς κατὰ γε τὸ ἐμφανές, καὶ ἡ μὲν κυρίως εἶναι σάββατον, ἐργάτις δὲ ἡ ἑβδομάς, l'auteur identifie le nombre 8 avec l'hebdomade et celle-ci avec le nombre 6. Il reviendra plus loin sur cette étrange affirmation, mais en attendant elle reste inexpliquée et elle déroute le lecteur. Pourquoi aussi appelle-t-il le nombre 8 σάββατον? Il semble que ce soit en raison de l'identification de ce nombre avec le septénaire qui représente le sabbat. Quant à l'attribution à l'hebdomade de l'épithète ἐργάτις, elle est visiblement en contradiction avec la conception du septième jour comme le jour du repos. Cependant elle s'explique par la comparaison avec un fragment d'arithmologie païenne où l'hebdomade, identifiée avec Athéna, reçoit diverses épithètes caractéristiques de la déesse et entre autres celles d'ἐργάνη (Nicomaque, dans Photius, *bibl.*, p. 144 b).

On s'attend à ce que la suite de l'exposé explique la première phrase, mais on est déçu. Clément passe en revue les propriétés des nombres 6, 7 et 8. Ici, les concordances abondent avec les autres sources arithmologiques : M. Stählin a eu le tort de ne signaler que les passages de Philon, car celui-ci n'est pas la source, directe ou indirecte, de cet exposé. Le nombre 6 joue un

rôle dans la révolution du soleil, sous la forme de six mois au bout desquels apparaissent les tropiques. Macrobe (*Somn. Scip.*, I, 6, 57)¹ a conservé une notice analogue, mais cette fois à l'honneur du nombre 7, parce que c'est au septième mois que s'opère le retour des solstices et des tropiques.

Suivent deux citations du médecin Polybe et d'Aristote, destinées à prouver que l'embryon arrive à son plein développement au bout de six mois. Cette note, ainsi que la suivante : (εἰ Πυθαγόρειοι) μετρουθὺν καλοῦσι τοῦτον... διὰ τὸ μέσον αὐτὸν εἶναι τοῦ εὐθέος, τουτέστι τοῦ δέκα καὶ τοῦ δύο, φαίνεται γὰρ ἵσον ἀμφοῖν ἀπέχων, n'ont pas d'équivalent dans les autres traités d'arithmologie. Cependant c'est peut-être à l'opinion que 6 est le milieu de la progression des nombres de 2 à 10 qu'il faut rattacher une note obscure de Nicomaque, p. 144 b : le nombre 6 y est désigné par la formule ἀρχὴ καὶ ἡμισυ παντός. Étant donné que la décade est souvent appelée πᾶν, comme en témoignent Philon (*de plant. Noë*, 123 et 125) et les Théologouména Arithm. (p. 59 et 60), le nombre 6 situé au milieu de la dizaine peut être considéré comme « la moitié du tout ». Mais il est aussi le « commencement du tout », parce qu'à partir de 6 les nombres de la dizaine se forment successivement par l'addition de 1, 2, 3, etc., au nombre 5. Ainsi la dizaine se trouve partagée en deux parties dont la seconde reproduit le procédé de formation des premiers nombres. 6 est donc le second commencement de la dizaine, comme l'expliquent les Théologouména, p. 37, 26. Ainsi s'éclairent l'énigmatique formule de Nicomaque et la notice de Clément.

On reconnaît aussi au nombre 6 une perfection spéciale que rend l'épithète τέλειος, complet. Ce nombre en effet, explique Martianus, VII, 736, est le seul de la dizaine qui soit la somme de ses parties aliquotes, 1, 2 et 3 : $6 \left(= 3 \right) + 6 \left(= 2 \right) + 6 \left(= 1 \right) = 6$.

On retrouve une note semblable dans Macrobe, I, 6, 12 ; Philon, *de mundi opif.* 13, *de decal.* 28 ; Censorinus, *d. nat.*, 11, 4 (= Varron) ; Lydus, *de mens.*, II, 11 ; Theol. Arithm., p. 102 ; Plutarque, *qu. conv.* 9, 3, 2 ; *de an. pruer.* 13 ; Favonius, *Somn. Scip.*, p. 6 ; Anatolius, 6, etc., etc.

L'autre mode de composition du nombre 6 par multiplication

1. Cf. aussi Anatolius, 7 (p. 121), et Théon, *expos. rer. math.*, p. 104.

de 2 et 3, lui a valu le surnom de γάρμος, il est en effet constitué par l'union de 2, le premier nombre pair, c'est-à-dire féminin, avec 3 le premier nombre impair ou masculin (la monade, étant la mère des nombres, n'est pas considérée comme un nombre, ni par conséquent comme le premier nombre impair). C'est pourquoi il est consacré à Aphrodite. Divers auteurs attestent cette curieuse conception : Nicomaque, p. 144 b ; Philon, *de m. opif.*, 13 ; Martianus, VII, 736 ; Théol. Arithm., p. 33 ; Modératus (Stobée, *ecl. phys.*, I, 20) ; Plutarque, *de an. procr.*, 13 ; Lydus, *de mens.*, II, 11 ; Anatolius, 6 ; Jambl., *in Nicom. arithm.*, p. 34, 19¹. A cette remarque, Clément rattache assez subtilement (καθ' ἃς ἡ πᾶσα γένεσις φέρεται) la mention des six sortes de mouvements qui existent dans la Nature et qui régissent toute production. Cette note provient aussi de l'ancien traité d'arithmologie. On la retrouve dans Philon, *leg. alleg.*, I, 4, et Martianus, VII, 736.

Clément n'a retenu qu'une seule des nombreuses prérogatives du nombre 7, celle qui en fait le nombre « vierge et sans mère ² ». Mais la source de Clément joint à cette notice une interprétation hébraïque, suivant son habitude : le 7^e jour, le Sabbat, est précisément le jour καθ' ἣν « οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμήσκονται ἔτι ».

Une semblable application des doctrines païennes à l'apologétique judéo-chrétienne se remarque encore à propos du nombre 8. Le premier cube³ est le symbole des huit sphères célestes dont la révolution dirige le cours de la grande année et amènera le jugement dernier.

Les concordances perpétuelles entre les Stromates et les auteurs nombreux qui ont utilisé le Traité d'arithmologie d'époque hellénistique, parmi lesquels Philon n'est pas toujours cité, prouvent que la source de Clément n'a pu être Philon. La source intermé-

1. Cf. encore Clément, *Strom.*, V, 93, 4.

2. Cf. Philon, *quis rer. div. h.*, 170, *opif. m.*, p. 99, *leg. all.* I, 15, *vit. Mosis*, II, 209. Nicomaque (Photius, *bibl.*, p. 144 b). Modératus (Stobée, *ecl. phys.*, I, 20). Théol. Arithm., p. 41, 30. Anatolius, 7. Aristide Quint., IV, p. 122. Théon de Smyrne, *expos.*, p. 103. Lydus, *de mens.*, III, 9 ; II, 11. Martianus, VII, 738. Chalcidius, *in Tim.*, 36. Favonius, p. 8 et 9. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 6, 41. Hiéroclès, *in aur. carm.*, 47. Alexandre, *in met.*, I, 5, p. 985 b. Anonyme dans Tannery, Diophante, II, 75.

3. Martianus, VII, 740 ; Lydus, *de mens.*, IV, 111. Macrobe, *somn. Scip.*, I, 5, 15.

diaire paraît être, d'après les résultats acquis jusqu'ici, un auteur juif ou chrétien qui a remanié l'arithmologie païenne dans un but d'apologétique.

4. L'énumération des qualités des trois nombres 6, 7 et 8, n'a pas dans les Stromates de but apparent et bien défini. On ne voit pas où Clément veut en arriver, car au lieu de préciser ce qu'il entend par l'identité de ces nombres posée en principe dès le début, il ne fait qu'en accuser les différences. Subitement et sans transition, l'auteur change encore de sujet, et il entreprend l'interprétation arithmologique de la Transfiguration de Jésus sur le mont Thabor. En voici le texte, § 140, 3: ταύτῃ τοι ὁ κύριος τέταρτος ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἕκτος γίνεται καὶ φωτὶ περιλάμπεται πνευματικῶς τὴν δύναμιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ παραγυμνώσας εἰς ὅσον οἶον τε ἦν ἰδεῖν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐκλεγεῖσιν, δι' ἐβδόμης ἀνακηρυσσόμενος τῆς φωτὸς οὐκ εἶναι θεοῦ, ἵνα δὲ οἱ μὲν ἀναπαύσωνται πεισθέντες περὶ αὐτοῦ, ὁ δὲ διὰ γενέσεως, ἦν ἐδήλωσεν ἡ ἐξῆς ἐπίσημος, ὁ γδοῦς ὑπάρχων φωνῇ, θεὸς ἐν σαρκίῳ τὴν δύναμιν ἐνδεικνύμενος, ἀριθμούμενος μὲν ὡς ἄνθρωπος, χροπτόμενος δὲ ὁς ἦν.

Ce développement demande quelques explications. Jésus monte sur le mont Thabor avec Pierre, Jacques et Jean; par une expression grecque intraduisible, l'auteur dit qu'il se trouve être ainsi « quatrième personnage », τέταρτος, c'est-à-dire qu'il a trois compagnons. Leur nombre s'accroît sur la montagne par l'arrivée d'Elie et de Moïse, et Jésus devient ἕκτος. Un septième personnage est représenté par la voix qui le déclare fils de Dieu. L'auteur, à la mention du nombre 7, opère un brusque retour au sujet du chapitre oublié depuis longtemps, le repos symbolique qui caractérise la foi dans le Christ: ἵνα δὲ οἱ μὲν ἀναπαύσωνται πεισθέντες περὶ αὐτοῦ.

Par le fait que Jésus, entouré de la lumière spirituelle (=7) a dévoilé à ses compagnons sa nature divine et qu'il a été déclaré fils de Dieu, un huitième personnage est entré en scène, le Dieu qui révèle sa puissance (θεὸς ἐν σαρκίῳ τὴν δύναμιν ἐνδεικνύμενος) qui jusqu'alors s'était tenu caché dans l'humanité (χροπτόμενος ὁς ἦν) et qui n'avait été compté que comme homme (ἀριθμούμενος ὡς ἄνθρωπος = le sixième personnage). Ce Dieu, appelé l'ogdoade, c'est encore Jésus, de sorte qu'il est identifié à la fois avec 6, 7 et 8.

Le Christ était d'abord désigné comme l'ἐπίσημος, le Remarquable. Cette appellation qui est courante chez certains auteurs chrétiens et gnostiques est expliquée ainsi par le gnostique Marcus (Hippolyte, *adv. haer.*, VI, 46 = Irénée, *adv. haer.*, I, 14, 4). Jésus est identifié avec le nombre 6 parce que le mot Ἰησοῦς compte six lettres. Or le nombre 6 est souvent appelé ἐπίσημον parce que la lettre de l'ancien alphabet qui lui sert de chiffre, le stigma Ϛ, n'existant plus dans l'alphabet ordinaire, frappe l'attention lorsqu'on consulte la liste des nombres. L'épithète ἐπίσημος s'appliquant parfaitement à son tour à la personne de Jésus, cette coïncidence valut un succès particulier à cette rêverie arithmologique.

Tout cet exposé est plein de termes et d'idées gnostiques, à commencer par l'identification de Jésus avec le nombre 6. Ce détail nous met sur la voie de la source, inconnue jusqu'ici, de ce passage; il est précisément emprunté à Marcus, comme une citation d'Irénée en fait foi, *adv. haer.*, I, 14, 6 (cf. Epiphane, *adv. haer.*, I, iii, 34, 2). Ce fragment est repris par Hippolyte, VI, 48, dont voici le texte grec qui paraît plus exact.

Τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς οἰκονομίας ταύτης καρπὸν φησιν ἐν ὁμοιώματι εἰκόνας περηνέναι, ἐκείνον τὸν μετὰ τὰς ἑξ ἡμέρας τέταρτον ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος καὶ γενόμενον ἕκτον τὸν κατὰβάντα καὶ κρατηθέντα ἐν τῇ ἑβδομάδι, ἐπίσημον ὁγδοάδα ὑπάρχοντα. . .

Le fragment de Marcus lui-même reçoit, du rapprochement avec les Stromates, un supplément de lumière dont il avait vraiment besoin. L'obscurité du passage cité a déconcerté en effet les commentateurs modernes d'Irénée. Les mots κρατηθέντα ἐν τῇ ἑβδομάδι les ont particulièrement embarrassés: les uns y voient une allusion à la déposition du Christ au tombeau qui eut lieu le septième jour¹; d'autres, à la descente du mont Thabor qui doit être placée au lendemain d'une période de six jours dont parlent les évangiles selon Marc (9, 2) et selon Mathieu (17, 1)².

La première interprétation introduit dans ce développement où il est question de la Transfiguration une allusion tout à fait étrangère au sujet. La seconde ne rend pas compte du mot important κρατηθέντα. Le parallèle de Clément nous apprend que l'hebdo-

1. Petavius dans les Commentaires de l'édition *Patr. gr.*, Migne, VII.

2. Gräbner, *ibid.*

made dont il est ici question est la voix de Dieu qui retient Jésus et le proclame Fils de Dieu.

Nous retrouvons ici aussi l'assimilation de l'hexade et de l'ogdoade sacrées et un rapport étroit établi entre ces deux nombres et le septénaire. Les commentateurs d'Irénée ne s'expliquent pas non plus pourquoi Jésus se trouve appelé ἐπίσημος Ὀγδοάς. Ils recourent à des comparaisons avec les théories du gnostique Valentin¹. Or ces parallèles ne sont nullement concluants, car Jésus n'y est appelé ni Ὀγδοάς ni ἐπίσημος. Le passage de Clément, interprété comme nous l'avons fait, rend parfaitement compte de ces étranges dénominations.

D'ailleurs Marcus avait des raisons plus profondes pour expliquer la Transfiguration par l'arithmologie et pour attribuer au Christ les trois nombres sacrés, 6, 7 et 8. La descente du mont Thabor devait être à ses yeux l'image de la descente du Christ sur la terre dont voici le récit symbolique (Hippolyte, VI, 43 sq. = Irénée, I, 44, 4 = Epiphane, I, III, 34, 5 sq.).

La Vérité a un corps qui est composé des vingt-quatre lettres de l'alphabet. Celles-ci se divisent en trois séries : la première, composée des 9 muettes, représente le Père et la Vérité. La seconde, qui comprend les 8 semi-voyelles, correspond au Logos et à la Vie. La troisième contient les 7 voyelles et figure l'Homme et l'Eglise. L'inégalité du nombre des membres de chaque série est jugée injuste et choquante. Aussi pour rétablir l'égalité, l'une des 9 muettes qui représente le Christ descend dans la troisième série et chaque classe comprend désormais huit membres. Hippolyte, VI, 47 : ἐπὶ δὲ τοῦ ὑπερέσταντος λόγου, ὁ ἀρεδρασθεὶς ἐν τῷ Πατρὶ κατηλθεν ἐκπεμφθεὶς ἐπὶ τὸν ἄρ' οὗ ἐχωρίσθη, ἐπὶ διαρρώσει τῶν προχθέντων, ἵνα ἡ τῶν Πληρωμάτων (= les lettres) ἐνότης ἐν τῷ ἀγαθῷ οὖται (lege ἰσότητα ἔχουσα, leçon meilleure d'Epiphane et de la trad. latine d'Irénée) καρποφορῇ μίαν ἐν παντί τὴν ἐκ πάντων δυνάμιν· καὶ οὕτως ὁ τῶν ἐπὶ τὴν τῶν ὀκτὼ ἐκρίσαστο δυνάμιν καὶ ἐγένοντο οἱ τρεῖς τόποι ὅμοιοι τοῖς ἀριθμοῖς, ὀγδοάδες ὄντες. Ainsi, Jésus, que Marcus a appelé plus haut l'ἐπίσημος et qui fut identifié avec le nombre 6, descend dans l'Hebdomade où il est retenu de façon à

1. Grabius, Migne, VII, p. 4464. Dans Irénée, I, 5, 2: Achamoth, la mère du Démonurge qui correspond au septénaire est appelée ὀγδοάς. *Ibid.*, I, 2, 6: Jésus est formé de la meilleure essence des Eons. — Je ne vois pas du tout quel rapport ces doctrines peuvent avoir avec le passage d'Irénée.

devenir le huitième personnage de la troisième série. Donc, dans la Théogonie comme dans le mystère de la Transfiguration, les trois nombres sacrés, 6, 7 et 8, se confondent dans la seule personne de Jésus. Il faut supposer par conséquent que la Transfiguration du Christ fut considérée par Marcus (et Clément) comme un symbole de l'incarnation. Ce rapport explique certains termes de l'interprétation allégorique : $\chi\rho\alpha\tau\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\acute{\alpha}\delta\iota$ représente le Christ retenu dans la troisième série qui ne comprend que 7 membres ; $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\eta\mu\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\gamma\delta\omicron\acute{\alpha}\delta\alpha$ $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$ rappelle qu'à la Transfiguration comme à sa naissance il devient l'ogdoade ou huitième personnage, tout en restant l' $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\eta\mu\omicron\varsigma$.

Clément, à la suite du passage cité plus haut, entreprend d'éclaircir quelques-uns des mystères qu'il vient de laisser entrevoir. Il expose d'abord pourquoi le nombre 6 est appelé $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\eta\mu\omicron\varsigma$: nous en connaissons déjà la raison. L'explication qu'on regrette de ne pas trouver ici, c'est celle de l'analogie du nombre 6 avec Jésus.

Cependant Clément revient sur une déclaration antérieure restée obscure où il avait affirmé l'identité des trois nombres 6, 7 et 8. En même temps il va exposer les raisons d'être de l'interprétation arithmologique de la Transfiguration. Pour ce point spécial les comparaisons avec les fragments de Marcus font défaut, mais l'origine gnostique n'est cependant pas douteuse.

Les rapports des nombres et des lettres de l'alphabet offrent, à son avis, un symbole très expressif des confusions arithmologiques qui ont été faites en la personne du Christ, en même temps qu'elles les justifient. Dans la série des chiffres, le ζ occupe la septième place et le η la huitième. Dans la liste des lettres de l'alphabet au contraire, par le fait que le Ϸ en a été retiré¹, le

1. Les manuscrits de Clément offrent en ce passage la leçon $\acute{\epsilon}\chi\chi\lambda\alpha\pi\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ $\tau\eta\nu$ $\gamma\rho\alpha\tau\eta\nu$ qu'on ne peut conserver : les deux prépositions $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ et $\acute{\epsilon}\chi$ (du mot composé) ne correspondent pas et la construction n'est pas satisfaisante. On a le choix entre deux leçons :

1^o Celle de Lowth, pour laquelle Stählin s'est aussi décidé : $\acute{\epsilon}\iota\sigma\chi\lambda\alpha\pi\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$; voici dans ce cas le sens de la phrase : « en introduisant le Ϸ dans la série alphabétique, le nombre 7 prend la 6^e place et le nombre 8 la 7^e. » Cette remarque serait fautive : les nombres conservent la place qui leur convient. Nous ne pouvons donc adopter cette correction.

2^o $\acute{\epsilon}\chi\chi\lambda\alpha\pi\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi$ $\tau\eta\varsigma$ $\gamma\rho\alpha\tau\eta\varsigma$ (proposé par Serruys) : « en supprimant le Ϸ de la série numérique, le nombre 7 (=ζ) occupe la sixième place et le

nombre 7 (ζ) obtient la sixième place et le nombre 8 (η) la septième. Ainsi, dans l'arithmétique comme dans le mystère de la Transfiguration, il existe une certaine identité et confusion entre les nombres 6, 7 et 8.

L'origine gnostique de ces remarques est certaine ; elles constituent le fondement arithmologique de l'exposé de la Transfiguration, outre que ce genre de calculs et de combinaisons est propre au gnosticisme. Les fragments de Marcus en offrent plus d'un exemple ¹.

A partir de cet endroit (141, 3) on peut établir avec certitude de nouvelles concordances entre Clément et Marcus. $\Delta\iota\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \epsilon\kappa\tau\eta\ \acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\theta\eta\kappa\iota\ \acute{o}\ \tau\omicron\ \epsilon\pi\iota\sigma\eta\mu\omicron\ \pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \gamma\epsilon\upsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma\ \omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\eta\varsigma\ \kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\alpha\beta\epsilon\iota\nu$, correspond parfaitement à un fragment conservé par Irénée, $\kappa\alpha\iota\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \ \text{Μωσ}\acute{\epsilon}\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \epsilon\kappa\tau\eta\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$. L'exposé de Clément est même plus complet, car il a conservé l'explication, oubliée par Irénée, de l'analogie constatée ici entre le croyant et le nombre 6.

C'est que par la foi dans l' $\epsilon\pi\iota\sigma\eta\mu\omicron\varsigma$ (= le Christ et le nombre 6) le fidèle arrive au repos symbolique dont on a parlé au début de cet exposé. Cette remarque constitue donc un retour au sujet propre du chapitre, l'interprétation allégorique du repos hebdomadaire.

Clément trouve aussi un sens mystique à la sixième heure à

nombre 8, la septième. Cette observation est parfaitement juste. Le tableau ci-contre permettra d'en juger :

1) $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma$:

$$\alpha = 1$$

$$\beta = 2$$

$$\gamma = 3$$

$$\delta = 4$$

$$\epsilon = 5$$

$$\zeta = 6$$

$$\eta = 7$$

$$\theta = 8$$

2) $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \sigma\tau\omicron\gamma\acute{\epsilon}\mu\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\nu$:

$$[\epsilon\kappa\kappa\lambda\alpha\pi\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\iota\sigma\eta\mu\omicron\nu]$$

$$[\epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\eta\varsigma]$$

$$\text{le nombre 7 devient 6}^{\circ}$$

$$\text{le } \text{---} \text{ 8 } = \text{---} \text{ 7}^{\circ}$$

$$\alpha = 1^{\circ}$$

$$\beta = 2^{\circ}$$

$$\gamma = 3^{\circ}$$

$$\delta = 4^{\circ}$$

$$\epsilon = 5^{\circ}$$

$$\zeta = 6^{\circ}$$

$$\eta = 7^{\circ}$$

1. Cf. par exemple Irénée, I, 16, 2 (= Hippolyte, VI, 5, 53) le signe η occupe la 8^e place dans la série numérique, dans la série alphabétique la 7^e. La somme des nombres de α à η (sans compter l' $\epsilon\pi\iota\sigma\eta\mu\omicron\nu = 6 = \zeta$) égale 30, chiffre qui correspond au nombre des Eons.

laquelle le Christ mourut : τοιοῦτόν τι καὶ ἡ ἕκτη ὥρα τῆς σωτηρίου οἰκονομίας ἐμφαίνει, καθ' ἣν ἐτελειώθη ὁ ἄνθρωπος. Le fragment correspondant de Marcus offre plus de développement : κατὰ τὴν οἰκονομίαν δὲ τοῦ παθοῦς, ἐν τῇ ἕκτη τῶν ἡμερῶν ἥτις ἐστὶν ἡ Παρασκευή, τὸν ἔσχατον ἄνθρωπον εἰς ἀναγέννησιν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου πεποιημένοι. Ταύτης τῆς οἰκονομίας ἀρχὴν καὶ τέλος τὴν ἕκτην ὥραν εἶναι. ἐν ᾗ προσηλώθη τῷ ξύλῳ. Τὸν γὰρ τέλειον Νοῦν, ἐπιστάμενον τὸν τῶν ἑξ ἀριθμὸν δύνάμιν ποιήσεως καὶ ἀναγεννήσεως ἔχοντα, φανερωῖται τοῖς υἱοῖς τοῦ φωτός τὴν διὰ τοῦ φανέντος ἐπιστήμην εἰς τὴν δι' αὐτοῦ ἐπιγενομένην ἀναγέννησιν.

Cette comparaison montre comment Clément s'inspire des théories gnostiques, en évitant avec soin les idées et les termes qui passent pour hérétiques. Le fragment de Marcus nous donne le sens du mot ἄνθρωπος qui désigne le Christ dans le passage de Clément. Il nous explique aussi pourquoi on attribue de l'importance à la sixième heure de la Passion : c'est qu'elle est le symbole de la rédemption, de même que le nombre 6 est celui de la création et de la régénération.

Ici, il y a une allusion évidente à des spéculations arithmologiques concernant le nombre 6, que Marcus avait dû développer précédemment dans un passage qui est perdu. Précisément, celles que nous avons signalées dans l'introduction au récit de la Transfiguration dans les Stromates, offrent avec ce qui reste des théories de Marcus des traits d'étroite parenté. En effet, la seule prérogative du nombre 6 que relève Clément, c'est qu'il est le nombre de la génération. C'est à quoi se ramènent, en dernière analyse, toutes les remarques sur son rôle dans la végétation (138, 6), le règne animal (139, 1), la création (138, 6 et 139, 2), la formation des nombres (139, 3) et les mouvements naturels (καθ' ἃς ἡ πᾶσα γένεσις φέρεται, 139, 4). C'est aussi l'une des raisons qui ont déterminé l'assimilation du Christ au nombre 6, à ce qu'assure Clément, et par conséquent Marcus, dans le même chapitre (140, 3 ; ὁ δὲ, διὰ γενέσεως ἣν ἐδήλωσεν ἡ ἑξῆς, ἐπίσημος).

On peut déduire de ces rapprochements que les doctrines arithmologiques des Stromates sur l'hexade dérivent de Marcus. On s'explique aussi maintenant la présence des remarques sur les nombres 6, 7 et 8 au début de ce chapitre ; elles sont destinées à préparer et à expliquer le rôle important qu'ils jouent dans le récit de la Transfiguration. Comme ces notices forment un

ensemble par le fait qu'elles tendent au même but, nous sommes en droit d'étendre la conclusion qui ne portait que sur l'une des parties et de reconnaître à toutes la même origine, l'ouvrage de Marcus.

La phrase suivante de Clément : καὶ μὴν τῶν μὲν ἑκτῶ αἱ μεσότη-
τες γίνονται ἐπτά, τῶν δὲ ἐπτά φαίνονται εἶναι τὰ διαστήματα ἕξ, est des-
tinée à montrer qu'on peut, en un certain sens, identifier un
nombre avec celui qui le précède. Cette remarque qui s'applique,
en l'occurrence, aux nombres 6, 7 et 8, tend encore à justifier la
confusion de ces trois nombres dans la personne du Christ : elle
n'a pas de parallèles dans les fragments de Marcus ¹.

Il n'en est pas de même de la notice suivante : ἄλλος γὰρ ἑκα-
τον λόγος, ἐπὶ ἑβδομάς δοξάζει τὴν ἐγδοάδα καὶ " οἱ οὐρανοὶ τοῖς οὐρα-
νοῖς διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ " οἱ τούτων αἰσθητοὶ τύποι τὰ παρ' ἡμῖν φωνη-
έντα στοιχεῖα. Le rapport entre l'Ogdoade et l'Hebdomade est le
même qu'entre Dieu et le monde ; car l'ogdoade est l'image de
Dieu et le monde est représenté par le septénaire. C'est ce qui
est expliqué dans un fragment de Marcus (Hippolyte VI, 49 =
Irénee I, 14, 7) qui a conservé la même citation de l'Écriture :
καὶ ὁ μὲν πρῶτος οὐρανὸς φθέγγεται τὸ ἄλφα, ὁ δὲ μετὰ τοῦτον τὸ ε, ὁ δὲ
τρίτος τὸ ἦτα, ὁ δὲ τέταρτος καὶ ὁ μέσος τῶν ἐπτά τὴν τοῦ ἰῶτα δύναμιν, ὁ
δὲ πέμπτος τὸ ο, ἕκτος δὲ τὸ υ, ἑβδομος δὲ καὶ τέταρτος ἀπὸ τοῦ μέσου
τὸ ω. Αἱ τε δυνάμεις πᾶσαι εἰς ἓν συμπλακείσκει ἡχοῦσι καὶ δοξάζουσιν
ἐκείνον ὑφ' οὗ προεβλήθησαν... διὰ τοῦτο δὲ φησι καὶ τὸν Δαβὶδ εἰρηκέναι...
" οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ " ².

Il nous reste à expliquer la dernière phrase du passage : οὕτως
καὶ αὐτὸς εἴρηται ὁ κύριος ἄλφα καὶ ὦ, ἀρχὴ καὶ τέλος, " δι' οὗ τὰ πάντα
ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. "

Le rapport qui rattacherait cette remarque à la notice qui pré-
cède n'est plus apparent pour nous ; il est évident cependant que
Clément ne les a pas réunies sans raison. On ne peut penser que
le Seigneur, représenté par la première et la dernière voyelles,

1. Ce genre de combinaison se retrouve dans les anciennes sources
arithmologiques. C'est ce que prouve ce passage de Théolog. Arithm. p. 37
qui se rapporte précisément à un sujet semblable : ἐπτά γὰρ στοιχείων ἀσπε-
ριζῶν ὑπαρχόντων παρὲς τοῦ τῶν ἀπλανῶν ὁγδόου μὲν, οὗ ἀπλῶς δεῖ, καὶ φθονοῦς
ἀποτελούντων ἰσαριθμοῦς διὰ τῆς βολήσεως, ἀναγκὴ τὰ διαστήματα αὐτῶν καὶ οὖν
μεσότητος ἕξ ὑπάρχειν.

2. Cf. les parallèles dans Roscher, *Lexikon*, III, p. 2530 sq.

est identifié ici avec le $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ (= l'ensemble des voyelles), car ce serait contraire aux doctrines gnostiques comme à celles de Clément. Nous trouvons cette fois encore le mot de l'énigme dans un fragment de Marcus (Irénée, I, 15, 1 ; Hippolyte, VI, 50). Il y explique avec beaucoup de difficulté et d'accrocs à la vérité que le nom de $\chi\rho\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ correspond d'après un calcul isopséphique spécial au nombre 30 qui est à la fois le nombre des Eons et celui des lettres de l'alphabet (= 24, plus le nombre du stigma $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\eta\mu\omicron\nu = 6$. Hippolyte, VI, 49). Le nom de Christ peut donc être considéré comme embrassant tout l'alphabet. Il explique par cette particularité l'origine de la parole de Jésus : « Je suis l'alpha et l'oméga », car voici ce qu'il ajoute : $\kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\varphi\alpha\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \tau\omicron\ \alpha\lambda\phi\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \omega$. D'autre part, cette parole fameuse avait encore reçu une autre explication : α' et ω' , comptés comme chiffres, représentent 801. Or ce nombre correspond précisément à la valeur isopséphique du mot $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}$, la colombe du baptême de Jésus ¹. On n'avait pas manqué de relever cette coïncidence frappante et Marcus continue : $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\chi\nu\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\eta}\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\chi\nu\ \tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\nu\ \acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \delta\omicron\kappa\tau\alpha\chi\acute{o}\sigma\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\nu$.

Ainsi, cette longue parenthèse dans l'interprétation du troisième commandement nous apparaît comme un résumé et une adaptation orthodoxe des théories du gnostique Marcus. Il serait difficile de dire avec certitude si elle provient de la source du reste du chapitre qui a pu être Hermippe de Béryte ou si elle représente la contribution personnelle de Clément à l'interprétation allégorique. La seconde hypothèse cependant paraît plus vraisemblable. Il n'est pas rare que Clément utilise plus ou moins librement la littérature gnostique sans la citer. D'autre part, maints indices comme le pêle-mêle des remarques, la maladresse ou le manque des transitions, les négligences de la rédaction trahissent le travail du compilateur peu soigneux qu'était Clément et désignent ce chapitre comme une parenthèse assez grossièrement rattachée au premier fond constitué par Aristobule.

Cette étude est instructive pour l'histoire de l'arithmologie qui nous apparaît ici dans le dernier stade de son évolution. L'utilisation des théories de l'ancienne arithmologie dans un but

1. Cf. Hippolyte, VI, 52, et Irénée, I, 15, 1, pour l'interprétation du récit évangélique.

d'apologétique religieuse fut inaugurée par les Juifs et estimée particulièrement d'Aristobule et de Philon. Les Gnostiques, parmi lesquels il faut citer surtout Valentin, Marcus et Simon pour les sectes chrétiennes, et l'auteur du Poimandros pour les sectes païennes, continuèrent la tradition, en accueillant en outre généreusement ces doctrines dans leurs systèmes philosophiques. Les écrivains orthodoxes ¹, fidèles à leur méthode habituelle de polémique, suivirent leurs adversaires sur ce terrain pour chercher, eux aussi, entre les théories arithmologiques et leurs croyances religieuses, ces concordances miraculeuses qui sont l'indice de la vérité.

1. Outre Clément il faut encore citer Lactance, *de opif. Dei*, c. 8 et 10, *de div. inst.*, VII, 14. Tertullien, *de anima*, 37, Saint Ambroise, *ep.*, I, 44, 3, 10, 11, 13, *de Noë*, 12, 39, *de Abrah.*, I, 69, II, 63, II, 11, 78, *heraem.*, IV, 9, 34, *expos. in Luc.*, VII, 93, *in psalm.*, CXVIII, 7 sq. Ps.-Ambroise (Migne, *Patr. lat.*, XVII), pp. 2 b ; 3, 410, 573. Saint Augustin, *in psalm.*, XLIX, 9, *in psalm.*, VI, 2 ; LXXIX, 16, *ep.*, II, LV, 9, *sermo*, LXXXIII, 7, XCV, 2, LI, 34, CCLXX, 3. Saint Jérôme, *in Amos*, II, 3, *in Agg.*, 2, *in Zachar.*, I, 1, *in Math.*, II, 15, *adv. Jov.*, I, 16, *in Eccl.* (t. III, Migne, p. 421). Saint Basile, *hom. 4^a in Hexah.*, 3, Ps.-Basile, *hom. struct.*, II, 6. Origène, *in epist. ad Rom.*, III, 8, *in Joan.*, t. II, 29, t. XXVIII, 1. Théodoret, *in Cant. Cant.*, II, v, 7-8, IV, v, 7-8. Saint Cyprien, *ep. ad Fortun.*, 11, *testim.*, I, 20.

VIII

LA TÉTRACTYS
PYTHAGORICIENNE

LA TÉTRACTYS PYTHAGORICIENNE

La doctrine τετρακτὺς tient une place importante dans la philosophie des anciens Pythagoriciens. Ce mot mystérieux dont l'origine et l'emploi sont exclusivement pythagoriciens paraît, à beaucoup d'auteurs, représenter une des théories essentielles de l'arithmologie. Non pas, d'ailleurs, que tous sachent ce que représente exactement ce mot ou qu'ils s'accordent sur cette question. Plus on s'éloigne des origines, plus le sens en devient obscur et plus variées se font les notices qui prétendent l'expliquer. Par une conséquence assez naturelle l'importance de la tétractys ne fit que croître, au point qu'elle fut considérée par beaucoup d'écrivains de la décadence comme l'essence de la philosophie pythagoricienne. Cette évolution est très sensible non seulement chez les profanes qui aiment à étiqueter d'un mot les systèmes des philosophes ou à les résumer en une formule, mais encore chez les doxographes dont l'ignorance est moins explicable.

Les auteurs modernes n'ont pas repris l'examen de la question, soit qu'ils aient négligé les variations de la Tradition, soit qu'ils aient estimé qu'un mot ne méritait pas tant de recherches. Je n'ai pas cru inutile cependant d'en entreprendre l'étude en raison de l'importance qui lui est reconnue par la doxographie ancienne. Celle-ci n'eut pas tout à fait tort d'ailleurs : outre qu'elle constitue une doctrine pythagoricienne dont l'intérêt ne peut être nié, la tétractys représente encore une des doctrines fondamentales de l'arithmologie.

Elle nous est connue surtout par des notices d'écrivains de la période alexandrine et de la décadence. Un des rares documents pythagoriciens où il en est question est une formule poétique de serment qui nous a été transmise par de nombreux auteurs¹. En

1. La plupart des citations ont déjà été rassemblées par Nauck, dans son édition de la Vie de Pythagore par Jamblique, p. 216 sq. et p. 229 sq. :

voici le texte sous sa forme la plus ordinaire et sans doute la plus exacte :

οὐ, μὰ τὸν ἀμετέρα ψυχᾷ παραδόντα τετρακτὺν
παγλὴν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσιν.

« Non, je le jure par celui qui a transmis à notre âme la tétractys en qui se trouvent la source et la racine de l'éternelle Nature. » L'être mystérieux que les Pythagoriciens prenaient ainsi à témoin et dont le plus beau titre de gloire est l'invention de la tétractys est évidemment Pythagore : les commentateurs anciens l'avaient déjà reconnu.

La comparaison des différents textes de cette formule présente quelques variantes remarquables qui permettent de distinguer divers rameaux de la Tradition.

1. ἀμετέρα ψυχᾷ] (ἀμετέραις ψυχαῖς de David [Schol. Arist. 14 b 40] n'est qu'une variante du texte des Vers dorés). ἀμετέρα γενεᾷ : Jamblique, *V. P.*, 162 (ἀμετέρη γενεῇ), Théol. Arithm., p. 18 et Porphyre, *V. P.*, 20, dont les traditions sont à peu près identiques et doivent remonter à une même source intermédiaire. ἀμετέρα κεφαλή : Sextus Empiricus, dans un passage, IV, 2 (ailleurs ψυχᾷ) et Stobée, *ecl.*, I, 10, 12 (variante du texte d'Aëtius [Plutarque a ψυχᾷ] qui pourrait bien représenter le texte original

Aëtius, *de plac.* I, 3, 8 (Plutarque, *pl. phil.*, I, 3 et Stobée, *ecl.*, I, 10, 12), Sextus Empir., *adv. math.*, IV, 2 et VII, 94 sq., Porphyre, *V. P.*, 20, Jamblique, *V. P.*, 150 et 162. Théol. Arithm., p. 18. Hippolyte, *refut. haer.*, I, 2, IV, 7, VI, 2, 23 et VI, 2, 34 (= Valentin). Julien, *or.*, VI, p. 196 c. Macrobe, *comm. in Somn. Scip.*, I, 6, 41. Théon de Smyrne, *expos. rer. math.*, p. 94. Les Vers Dorés, v. 47 s. [et d'après eux, David, *proleg. phil.* (Schol. Arist. 14 b 40). Georgius Cedrenus, I, p. 275, 2, ed. Bonn. Nicétas, *comm. in Greg.*, II, p. 1227, ed. Col. Proclus, *in Tim.*, p. 6 A et p. 155 D.] J'ajoute encore à cette liste : Damascius, *dubit. et solut.*, ed. Ruelle, p. 63. Thémistius, *paraphr.*, I, p. 220, 22. Simplicius, *in Arist. phys. ausc.*, VII, p. 1102 Diels. Psellus, *epist.*, 182. (ed. Sathas, 1876). Irénée, *adv. haer.*, III, 4. Saint-Ambroise, *de Abraham*, II, 65. Proclus, *in Remp.*, II, p. 69 (= Les Vers Dorés sans doute). Philon paraît avoir connu aussi la formule du serment, d'après *opif. m.* 52 : τὰ γὰρ τέτταρα στοιχεῖα ἐξ ὧν τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουργήθη καὶ ἀπέρι ἀπὸ περιγῆς ἐρρύη τῆς ἐν ἀριθμοῖς τετραδὸς et *plant. Noë*, 120 : τὰς τε γούν τοῦ παντός ῥίζας, ἐξ ὧν ὁ κόσμος, τέτταρας εἶναι συμβέβηκε... et surtout 121 : καὶ δεῖσιν (les 4 côtés du carré) ὁρθότητος λόγου σαρῆ, δεῖγματα, περιγῆ δὲ ἀενάου ἀρετῶν ὁ λόγος.

de ce doxographe, ἐν στέφανοις ἐποῖς : Julien, *or.*, VI, p. 196 c. La leçon correspondante de Jamblique, *V. P.*, 130 : ἀμετέρας σοφίας dépend d'une autre variante de texte. La tradition de Jamblique en ce passage offre la leçon εὐρόντα au lieu de περὶ εὐρόντα. L'introduction de εὐρόντα dans le texte nécessita un changement de construction qui entraîna une modification des termes de la formule.

2. $\pi\alpha\gamma\acute{\alpha}\nu$] nous ne trouvons ici que la variante $\pi\eta\gamma\acute{\eta}\nu$ (Théon de Smyrne, *expos.*, p. 94, Sextus, *adv. math.*, IV, 2 et VII, 94, Hippolyte, *adv. haer.*, I, 2, VI, 2, 23 et VI, 2, 34). Cette leçon, qui remplace une forme dialectale par la forme ordinaire, n'a pas d'importance, pas plus que la graphie incorrecte $\acute{\alpha}\nu\gamma\acute{\alpha}\nu$ que présentent la plupart des manuscrits.

3. Porphyre, *V. P.*, 20 et les *Théolog.*, p. 18, nous offrent avec $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ une variante dialectale plus pure que $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$: c'est une preuve nouvelle de leur commune origine.

4. La leçon $\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\mu\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\ \epsilon\chi\upsilon\sigma\sigma\alpha\iota$ est celle d'une infinie minorité des citations : d'un seul des passages d'Hippolyte (VI, 2, 34 = Valentin) et d'un manuscrit de Théon de Smyrne et je crois que cette graphie est due à un pur hasard. La leçon ordinaire est $\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\epsilon\iota$ qui donnerait à la phrase un sens différent « source qui possède les racines de l'éternelle nature » ou « source de l'éternelle nature qui possède les racines ». Quelle que soit la construction que l'on adopte, on conviendra que le sens donné par la première lecture, qui ne nécessite d'ailleurs aucune correction, est préférable.

5. Enfin, la variante la plus importante consiste dans le remplacement de la formule négative par une affirmation : $\nu\chi\iota\ \mu\grave{\alpha}\ \tau\tau\lambda$. Celle-ci se rencontre seulement dans les Vers dorés et chez les auteurs qui la connaissent par cet intermédiaire : David, Cedrenus, Nicétas. Elle s'explique par le fait que le faussaire à qui on doit la compilation des Vers dorés a repris ce serment pour donner plus de poids à une promesse (v. 16) : $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \sigma\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\iota}\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tilde{\iota}\chi\chi\iota\alpha\ \theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$. Comme la forme négative ne pouvait convenir à son dessein, il n'a pas hésité à y introduire la modification requise. Ajoutons que cette variante se trouve encore dans un passage d'Hippolyte (IV, 7) sans qu'on puisse en expliquer l'origine comme pour les Vers dorés, à moins que de le croire emprunté à cette source. Il n'en subsiste pas moins, en tout cas,

que la formule négative est la leçon ordinaire¹ et sans doute, primitive du serment : c'est attesté par l'accord de nombreuses traditions d'origine et d'époque très diverses.

D'ordinaire le serment est simplement attribué aux Pythagoriciens ; on ne trouve pas d'indication plus précise d'un livre ou d'un auteur à qui il serait emprunté. On a cru pourtant, sur la foi d'une citation des *Théologouména Arithmêtikès*, p. 18, qu'il figurait dans un remaniement des poèmes d'Empédocle ou dans un apocryphe inconnu de ce philosophe. Mais, outre que c'est une hypothèse peu plausible à cause de la différence de dialecte, je crois que le passage des *Théologouména* a été mal compris : τοιχύτης δὲ οὕσης, ἐπώμνουν δι' αὐτῆς τὸν Πυθαγόραν οἱ ἄνδρες, θαυμάζοντες δὴλονότι καὶ ἀνευφημοῦντες ἐπὶ τῇ εὐρέσει, καθὰ πού καὶ Ἐμπεδοκλῆς · οὐ, μὰ κατλ. Malgré les apparences contraires, c'est une erreur de rapporter les mots καθὰ πού καὶ Ἐμπεδοκλῆς à la citation qui suit. Les vers du serment sont assez clairement attribués aux Pythagoriciens par les mots ἐπώμνουν οἱ ἄνδρες. La comparaison καθὰ πού, etc., doit être rapprochée de ce qui précède : θαυμάζοντες δὴλονότι καὶ ἀνευφημοῦντες ἐπὶ τῇ εὐρέσει, les Pythagoriciens admirent leur maître et le bénissent pour cette découverte comme le fait aussi quelque part Empédocle. C'est une allusion aux vers d'Empédocle souvent cités dans l'antiquité :

Ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς
ὅς δ' ἡ μάλιστα πρᾶπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον, etc.

Dans ces vers qui, d'après une interprétation assez digne de foi², se rapportent à Pythagore, Empédocle célèbre la puissance de son intelligence et la miraculeuse acuité de ses sens qui lui permettait de faire des découvertes étonnantes. Il semble que l'auteur des *Théologouména* comme la source de Porphyre, *V. P.*, 30 et de Jamblique, *V. P.*, 67 (= Nicomaque) aient compris l'invention de la tétractys³ parmi ces découvertes.

1. Lucien ne connaît qu'elle non plus, à en juger d'après la parodie de *Vil. Auct.*, 4.

2. Timée, dans Jamblique, *V. P.*, 67, Porphyre, *V. P.*, 30 et Diogène Laërce, VIII, 34, où il est cité.

3. Ces auteurs interprètent les vers d'Empédocle comme une allusion au miracle par lequel Pythagore entendait l'harmonie des sphères : nous verrons plus loin qu'ils donnent à cette harmonie le nom de τετρακτύς.

Les auteurs qui citent la formule du serment sont tous d'époque assez récente, de sorte qu'on pourrait croire qu'elle était ignorée de l'ancien pythagorisme. Mais l'étude des sources nous permet de la reporter à une époque plus reculée. La plupart des citations proviennent, souvent à travers de nombreux intermédiaires, de deux sources assez anciennes. C'est d'abord Timée, l'historien du iv^e siècle, dont Jamblique (V. P., 162), Porphyre et les Théologouména nous ont conservé la notice (l'intermédiaire est vraisemblablement Nicomaque)¹. Ensuite l'auteur d'un traité d'arithmologie d'époque alexandrine (iii^e ou ii^e s. av. J.-C.) d'où proviennent les fragments, de caractère arithmologique², de Sextus, Aëtius (tradition spéciale avec Sextus, IV, 2), Philon (*de pl. Noë*, 120-121, *opif. m.*, 52, simples allusions). Théon de Smyrne, Macrobe, Hippolyte³. Zeller (*Phil. der Gr.*, II^a, 1015, n. 3) a émis l'hypothèse, peut-être trop hardie, que le nom donné par Xénocrate au premier principe, *ζενζον*, était inspiré du fragment poétique pythagoricien. En tout cas, la valeur et l'époque des sources dont nous venons de parler nous permettent de rapporter la formule du serment à l'ancien pythagorisme.

*
* *

Les traditions concernant la tétractys forment un véritable fouillis et pour retrouver le sens originel de cette doctrine, il faut procéder à un classement méthodique des anciennes définitions. L'étymologie ne peut fournir que des données vagues et conjecturales dont on ne peut se contenter. La comparaison avec

1. La source indirecte de Jamblique, V. P., 162 et Porphyre, V. P., 20 est Timée : l'attribution du proverbe *φιλότης, ἰσοτης* à Pythagore = Diogène Laërce VIII, 10), de même que la notice sur la croyance à la nature divine de Pythagore = Jambl., V. P., 53, 255, etc. Diogène Laërce, VIII, 11) proviennent de cet auteur. Nous avons vu que le texte de Jamblique, Porphyre et des Théologouména présente des traits de parenté certaine.

2. Tous les auteurs cités ici ont conservé de larges fragments d'arithmologie qui remontent indirectement à une source unique qu'on peut reporter au iii^e ou ii^e s. av. J.-C. Les divergences de texte que nous avons constatées entre eux s'expliquent par le grand nombre des sources intermédiaires.

3. J'ignore la source de Simplicius, des Vers dorés et de Jamblique, V. P., 150, dont la tradition présente des variantes remarquables.

d'autres mots formés de la même manière *ἐκαστοσύς*, *χιλίστοσύς*, *μυριστοσύς*, *τριττύς*, révèle qu'on pourrait attribuer à ce mot, à première vue, deux significations, celles de « quatrième partie » et d'« ensemble de quatre choses, quaternité ».

Ces rapprochements paraissent établir qu'un mot composé par l'adjonction de ce suffixe (qui peut prendre les formes *τύς*, *ττύς*, *στύς*) à un nom de nombre, ne conserve jamais le sens propre de ce dernier. Cette remarque n'est pas sans portée, puisque certains auteurs ont voulu reconnaître simplement le nombre 4 dans la tétractys (David, *Schol. Arist.*, 14 b 40). Sextus Empiricus (*adv. math.*, IV, 2) s'exprime de telle façon qu'il semble partager cet avis, mais il se corrige immédiatement en expliquant que par 4, il entend l'ensemble des quatre premiers nombres. L'origine de l'erreur de David doit être cherchée dans l'identification, qui est fréquente, de la tétractys avec la tétrade. Le mot *τετράς* en effet désigne aussi bien le nombre 4 que l'ensemble des quatre premiers nombres, de sorte qu'il a pu aider à la confusion des deux mots *τετρακτύς* et *τέσσαρα*.

Une opinion plus étonnante est celle d'un auteur anonyme d'une Vie de Pythagore (Photius, *bibl.*, cod. 249, p. 439 a) et de Suidas (s. v. *ἀριθμός*) suivant laquelle le mot *τετρακτύς* aurait pu désigner n'importe quel nombre. Tous les nombres, expliquent ces auteurs, se forment avec ceux de la première dizaine ; celle-ci à son tour s'obtient par l'addition des 4 premiers nombres : *καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀριθμὸν πάντα τετρακτὸν ἔλεγον*. Cette notice provient d'une tradition fautive d'une doctrine arithmologique qu'on retrouve sous sa forme originelle dans Philon, *de plant. Noë*, 123 : *καλεῖται δὲ ἡ τετράς καὶ « πᾶς » ὅτι τοὺς ἄχρι δεκάδος καὶ αὐτὴν δεκάδα περιέχει δυνάμει*, et 125 : *δεκάς δὲ καὶ τετράς « πᾶς » μὲν ἀριθμὸς (ἐν ἀριθμοῖς Wendland) εἶναι λέγεται, ἀλλὰ δεκάς μὲν ἀποτελέσμεναι, τετράς δὲ δυνάμει* (cf. Théol. Arithm., p. 59 et 60 où la décade est appelée *πᾶν*). Cette note signifie que la décade et le quaternaire ont reçu le nom de « tout » et sont considérés comme équivalents à tous les nombres parce que la dizaine (ou $1 + 2 + 3 + 4 = 10$) suffit à former n'importe quel nombre. Cette remarque a été mal interprétée par la source de l'Anonyme et de Suidas : elle a cru qu'on pouvait renverser les rapports de sujet à attribut et appliquer à un nombre quelconque le nom de *τετρακτύς*.

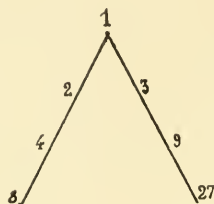
Cependant la plupart des notices anciennes reposent sur des conceptions plus conformes à l'étymologie. En général la τετρακτύς, souvent confondue avec la tétrade ou quaternaire, est définie comme un ensemble de quatre choses.

Pour certains auteurs, la tétractys est multiple et variée : chaque série de quatre êtres qu'on peut découvrir dans la nature peut recevoir ce nom. Théon (*exp. rer. math.*, p. 93 sq.) distingue jusque onze séries de ce genre : les 4 saisons, les 4 âges de la vie, les 4 éléments, les 4 parties de l'âme etc. Cette conception isolée ne peut être considérée comme donnant la signification originelle de la tétractys qui apparaît ailleurs comme un phénomène unique. Ce n'en est qu'un sens dérivé et assez récent, dont voici l'origine. Dans la plupart des traités d'arithmologie, pour prouver l'importance du quaternaire (= τετρας et quelquefois τετρακτύς) dans l'explication des lois naturelles, on s'ingénie à trouver des listes semblables de quatre choses. Les plus importantes ont été conservées par les Théologouména, Anatolius, I, p. 18 sq. Philon, *plant. Noë*, 120 sq. et *opif. m.*, 48 sq. Sextus Empiricus, *adv. math.*, IV, 3, VII, 94, X, 277. Hiéroclès, *in aur. carm.*, v. 47. Lydus, *de mens.*, II, 9. Martianus Capella, II, 106 et VII, 734. Plus tard on applique à ces séries le nom de τετρακτύς qui ne désignait jusque-là que le principe du quaternaire distribuant tous les êtres par séries de quatre.

Plus fréquemment, la tétractys désigne un ensemble de quatre nombres. Beaucoup de conceptions se ramènent à cette définition très générale : un nombre parfait composé de quatre nombres qui se suivent dans un ordre déterminé. Tel est à peu près le sens d'une note de Sextus Empiricus (VII, 94) et de Simplicius (*in Arist. phys.*, lib. VII, p. 1102) qui donnent comme exemple le nombre 10, formé de la somme des quatre premiers nombres.

Il semble qu'on peut ramener à une définition semblable la signification attribuée par Plutarque (*de Is. et Osir.*, 75 et *de an. procr.*, II, 1 et 14, 5) à la tétractys. Il en distingue plusieurs à vrai dire, en particulier la pythagoricienne et la platonicienne : la première se compose des quatre premiers nombres pairs et des quatre premiers nombres impairs, dont la somme est 36. La tétractys platonicienne est la somme des nombres de l'âme du monde, dont la création est exposée dans le *Timée*. Elle est

représentée par certains nombres qui se suivent dans une progression déterminée et qui sont disposés selon ce schéma, qui fut adopté par la plupart des commentaires du *Timée*. Chalcidius (*in Tim.*, ch. 35 et 38) connaît une théorie semblable : la première *quadratura* correspond, il est vrai, au nombre 10, mais la seconde est formée par 36 et la troisième par les nombres du *Timée* de Platon.



Cependant la somme de quatre nombres ordinairement identifiée avec la tétractys est 10, formé par l'addition des quatre premiers nombres : 1, 2, 3 et 4. Chose curieuse, le mot τετράς, qui devrait être réservé au nombre 4 (comme les autres mots formés de la même façon désignent les nombres correspondants) est fréquemment employé pour représenter l'ensemble des 4 premiers nombres. Dans l'arithmologie, 10 est considéré comme le nombre le plus parfait de tous parce que la première dizaine sert à former tous les nombres à l'infini. Speusippe consacrait au nombre 10 la moitié de son *περὶ πυθαγορικῶν ἀριθμῶν* qui fut un des premiers traités d'arithmologie (*Théol. Arithm.*, p. 61).

Comme 10 était précisément produit par l'addition de 1, 2, 3 et 4, l'ensemble de ces nombres, appelé τετρακτύς, apparut comme le générateur de la décade et, par elle, de tous les nombres : c'est ainsi que le sens du mot est expliqué par Aëtius, I, 3, 8, Sextus Empiricus, *adv. math.*, IV, 2 etc. Lucien, *vit. auct.*, 4¹,

1. Voici ce texte : ὁρᾷς ; ἃ σὺ δοκέεις τέτταρα, ταῦτα δέκα εἰσὶ καὶ τρίγωνον ἐντελές καὶ ἡμέτερον ὄργανον. Le triangle parfait dont il est ici question est le triangle équilatéral. Il correspond à 10, parce que les Pythagoriciens représentaient les nombres par des figures géométriques composées de points (*Nicomaque, intr. arithm.*, II, 8) : 10 est un nombre qui est représenté par un triangle équilatéral, comme le montre la figure ci-contre.



Ce schéma d'arithmétique géométrique rend plus sensible qu'aucun

Anatolius, *περὶ δεκάδος*, 4, Théolog. Arithm., p. 18. Hippolyte, I, 2, VI, 2, 23, IV, 7, etc. Damascius, *dubit.*, p. 63, éd. Ruelle, Théon de Smyrne, *expos.*, p. 58 et 93, Saint Ambroise, *de Abraham*, II, 65, Athénagore, *leg.*, 6¹. Philon (*de plant. Noë*, 124 et *opif. m.*, 47) attribue la même valeur à la tétrade (qui équivaut ici à la tétractys) dans des passages où l'auteur paraît vouloir commenter le serment pythagoricien².

Donc on attribue le nom de τετρακτύς pythagoricienne, à deux nombres, à 36 et au quaternaire (considéré soit comme un groupe de 4 nombres, soit comme équivalant à 10) pour des raisons empruntées à l'arithmétique.

Mais la tétractys joue aussi un rôle important dans la musique et, à cette occasion, reparaissent les nombres 10 et 36. La notice de Nicomaque (*excerpt. ex Nicom.*, 7. *Mus. script.*, Jan., p. 279) se rapporte au nombre 36 : *κἀντεῦθεν ἡ πρώτη τετρακτύς τὴν τῶν συμφωνιῶν πηγὴν ἔχουσα ἀναφαρισμένην τῶν Ϛ η θ β, ὑπάρχης τε καὶ μέσης καὶ νήτης καὶ παραμέσης ἔχουσα λόγον καὶ τὸν ἐπέχοντον περιλαμβάνουσα*. 36 est la somme de certains nombres par lesquels on peut représenter les intervalles des accents musicaux. En partant de 6, la quarte correspond à 8, la quinte à 9 et l'octave à 12. En ajoutant à la somme de ces nombres l'unité qui représente la valeur d'un ton (différence de 8 à 6) on obtient 36.

L'autre interprétation, qui est beaucoup plus répandue, prend

autre le mode de composition des nombres. Quand on ajoute à un nombre triangulaire, le nombre qui le suit, on obtient le nombre triangulaire suivant. Ainsi le premier nombre triangulaire est 1 ; le second, 3, est formé par l'addition de 2 au premier. Le troisième 6, par addition de 3, le 4^e, par addition de 4, est précisément 10.

1. Les quatre livres néo-pythagoriciens *περὶ τῆς τετρακτύος*, attribués par Suidas à Télaugès, un fils de Pythagore, avaient pour fondement la même théorie. Il est vraisemblable en effet que cet ouvrage est le même qu'un *ἱερός λόγος* dorien attribué à Pythagore qui étudiait successivement tous les nombres de la décade. La tétractys devait donc correspondre ici aussi à la décade (cf. ci-dessus mon étude sur l'*ἱερός λόγος* dorien).

2. On trouve encore l'équation $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ dans d'autres auteurs qui ne parlent pas de la tétractys : l'*Hymne pythagorico-orphique au Nombre* (Syrianus, *comm. in Arist. met.*, p. 893 a 19). Lydos, *de mens.*, II, 9. Martianus Capella, II, 106 et VII, 734. Favonius, *in Somn. Scip.*, p. 5. Photius, *cod.*, 249, p. 439 a. Chalcidius, *in Tim.*, 35. Hieroclès, *in aur. carm.*, v. 47, etc.

comme base le quaternaire. Philon, *vit. Mosis*, II, 115, *opif. m.*, 48, Théon, *expos. math.*, p. 58 et p. 93, Athénagore, *leg.*, 6 (pour l'harmonie en général), les Théologouména, pp. 23-24 (pour l'harmonie de l'âme), Anatolius, *περὶ δεκάδος*, 4, et Sextus, IV, 6 et VII, 95 (pour l'harmonie de l'âme et du κόσμος) retrouvent dans les quatre premiers nombres comme dans 36 les principales harmonies musicales : le rapport de 4 à 2 ou de 2 à 1 représente l'octave, de 3 à 2 la quinte, de 4 à 3 la quarte. Par conséquent, les quatre premiers nombres (qu'on appelle leur source quaternaire, décade ou tétractys, peu importe) peuvent expliquer les accords harmoniques principaux ; d'après la conception antique on peut même dire qu'ils les représentent et les contiennent.

Les musicographes anciens, pour exposer la théorie de ces accords, choisissent d'ordinaire soit la série 1-2-3-4, soit l'autre 6-8-9-12 dont les termes ont des rapports plus clairs. Ainsi les Théol. Arithm., pp. 23-24, Chalcidius, *in Tim.*, 35, Ps.-Ambroise (Patr. Migne, XVII, p. 3), Anatolius, § 4, se sont décidés pour le quaternaire. Au contraire, l'auteur de l'*Epinomis*, p. 991 a b, Aristote, *met.*, XIII, 6, 6, Nicomaque, *excerpt.*, 7 et *encheir.*, 6, Jamblique, *V. P.*, 115 et *in Nic. arithm.*, p. 121, Boèce, *de mus.*, I, 10, Gaudentius, *isag.*, 11, Favonius, *in Somn. Scip.*, p. 15 ont préféré les nombres 6-8-9-12. Enfin, dans d'autres auteurs, comme Sextus, *adv. math.*, IV, 8 et VII, 96 (= 4), IV, 7 et *hyp. pyrrh.*, III, 155 (= 36), Martianus Capella, VII, 737 (= 36) et II, 107 (= 4), Théon, p. 89 (= 36) et p. 58 et p. 93 (= 4), Macrobe, *in Somn. Scip.*, II, 1, 8 (= 36), II, 1, 12 (= 4), Fulgence, *myth.*, III, 9, Censorinus, *de die nat.*, 11, 4, on trouve tantôt l'un, tantôt l'autre des systèmes d'explication mathématique des lois de la musique. Il apparaît clairement maintenant, malgré ce qu'en pense Plutarque, que les considérations arithmétiques sont étrangères au choix du nombre 36 pour représenter la tétractys. La vraie raison doit être cherchée dans ces études d'acoustique.

En résumé, la tétractys fut identifiée avec 36 et avec 10 surtout en raison de la valeur de ces nombres dans les formules mathématiques des symphonies. On peut dire que la tétractys est l'ensemble des quatre nombres dont les rapports représentent les accords musicaux essentiels. Précisément, la découverte de ces lois acoustiques qui fut considérée par l'Antiquité comme

une invention géniale, fut généralement attribuée à Pythagore, non seulement par ses disciples, mais encore par les spécialistes étrangers à l'École. Ceux-ci, parmi lesquels il faut citer en première ligne Xénocrate (Porphyre, *in Ptolem. harm.*, 3. Cf. aussi Diog. Laërce, VIII, 12. Proclus, *in Tim.*, II, p. 174) se bornent à constater le fait. Les Pythagoriciens avaient brodé sur ce thème une légende pittoresque et merveilleuse¹ où on reconnaissait modestement une part à l'inspiration divine.

Cette découverte produisit sur tous les esprits, particulièrement sur les Pythagoriciens, un effet extraordinaire que nous ne pouvons plus guère apprécier aujourd'hui. La tétractys leur donnait la clef des mystères de l'acoustique et ils étendirent à tout le domaine de la physique les conclusions de cette découverte. Celle-ci devint l'un des fondements de leur philosophie arithmologique et on comprend qu'ils aient pu considérer la tétractys comme la « source et la racine de l'éternelle Nature ». Cependant la valeur scientifique de cette théorie ne suffit pas à expliquer l'admiration et la vénération dont elle était l'objet. D'autres considérations ont contribué à faire de la tétractys une sorte de doctrine magique extrêmement importante dans la vie morale et religieuse des Pythagoriciens.

On appelle 'Ακρῶςματις un ensemble de doctrines et de préceptes d'une secte traditionnaliste de l'ancien Pythagorisme. Ils sont très précieux pour la reconstitution de la philosophie et de la morale des anciens Pythagoriciens, encore que les notices en soient souvent obscures. L'exposé des Recueils d'Acousmata se présentait, autant qu'on peut encore en juger, sous la forme d'un questionnaire avec réponses. Dans une série d'extraits cités par Jamblique, *V. P.*, 82 (dont la source est Aristote²), on trouve parmi d'autres définitions assez mystérieuses, la formule suivante : τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μηχαναῖον ; τετρακτύς ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρήνες. — Le point le plus clair de cette doctrine c'est la définition de la tétractys qu'on identifie avec l'Harmonie.

1. Nicomaque, *encheir.*, 6. Jambl., *V. P.*, 113 et *in Nic. arithm.*, p. 121. Gaudentius, *harm.*, II. Boëce, *mus.*, I, 10. Fulgence, *mythol.*, III, 9. Censorinus, *de die nat.*, 10, 8. Macrobe, *Somn. Scip.*, II, 1, 8. Chalcidius, *in Tim.*, 44. Isidore, *orig.*, III, 15, 1.

2. Cf. Rohde, *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 33, et Hoelk, *de acusmatis sive symb. Pythagor.* (dissert. Kiel, 1894), pp. 5 et 33.

Ce fragment apporte un appoint décisif à la conception de la tétractys à laquelle nous nous sommes arrêtés en dernière analyse. En effet, nous n'avons plus affaire ici à des commentaires tardifs d'écrivains étrangers au Pythagorisme, mais à un document que son origine et son antiquité rendent particulièrement précieux.

La suite de la formule ἐν ᾗ αἱ Σειρήνες est devenue mystérieuse parce qu'elle est isolée des commentaires qui l'accompagnaient dans le recueil original. Nous pouvons heureusement l'illustrer par la comparaison avec une doctrine empruntée au mythe d'Er de Platon, *Rep.*, X, 617 b. Il est question dans ce passage de l'harmonie des sphères produite par leur mouvement de révolution. Platon explique allégoriquement cette harmonie en supposant qu'une Sirène placée sur chacune des sphères fait entendre sa voix et que l'ensemble de ces voix qui s'accordent entre elles produit l'harmonie du monde. Il nous est permis de rapprocher cette doctrine de la formule mystérieuse des Ἀκούσματα d'abord à cause de l'identité du sujet, ensuite parce que le mythe de la *République* est d'inspiration pythagoricienne, particulièrement pour ce qui concerne la description de l'Univers. Certain commentateur de Platon, dont Théon de Smyrne (*expos. rer. math.*, p. 147) a conservé la remarque, avait déjà reconnu le rapport que nous venons d'établir entre Pythagore et Platon : ἐνιοι δὲ σειρήνας οὐ τοὺς ἀστέρων λέγεσθαί φασιν, ἀλλὰ κατὰ τὸ πυθαγορικὸν τοὺς ὑπὸ τῆς τούτων τροπᾶς γινομένους ἤχους καὶ φθόγγους ἡρμωσμένους καὶ συμφώνους, ἐξ ὧν μίαν ἡρμωσμένην ἀποτελεῖσθαι φωνήν. L'harmonie dont il est question dans la formule des Ἀκούσματα est donc l'harmonie des sphères ou de l'Univers, doctrine dont l'origine pythagoricienne n'est pas douteuse ¹. C'est pour cette raison que la tétractys est quelquefois appelée κόσμος (Plutarque, *de Iside*, 75) : elle représente en effet l'essence de l'Univers.

Quelle est maintenant la relation de la tétractys avec l'oracle de Delphes? Je pense qu'elle s'est établie par l'intermédiaire de la légende des Sirènes. Les traditions sur ces êtres fabuleux sont extrêmement diverses et, pour une part, encore inexpliquées ². D'après certains indices on peut dire qu'un rameau de

1. Zeller, *Phil. der Gr.*, I, a, p. 445, n. 1.

2. Cf. Weicker, *der Seelenvogel in der Litteratur und Kunst*, et l'article du même auteur sur les Sirènes dans le lexique de mythologie de Roscher.

la légende établit des rapports entre elles et Apollon, le dieu de la musique et de la divination. Les Sirènes sont considérées par Homère (*μ.*, 184-189) comme connaissant tous les secrets. D'après Plutarque (*de an. procr. in Tim.*, 32) elles passent pour annoncer les choses divines et leur caractère prophétique est nettement reconnu par Porphyre, *qu. hom. Odyss.*, p. 184 : *μυνηταί τινες αἱ Σειρήνες*. Sur certains vases ¹, elles apparaissent à côté d'Apollon citharède, comme les compagnes du dieu, ou elles ornent de bandelettes le trépied prophétique. Enfin, au témoignage de Pindare (fgt. 53) le temple d'Apollon à Delphes contemporain du poète était orné, sur le faite, de statues dorées de *Keledones*, êtres fabuleux que l'Antiquité a identifiées avec les Sirènes ². Les Sirènes semblent donc devoir leur rapport avec Apollon à leur caractère musical et prophétique.

Leur rôle dans la production de l'harmonie des sphères ne s'explique cependant qu'allégoriquement. Cette harmonie, qui est l'œuvre d'êtres prophétiques et omni-scients, est identifiée avec l'oracle de Delphes comme si elle en était la suprême révélation. Ici doit intervenir une autre croyance ésotérique, attestée aussi pour l'ancien pythagorisme, d'après laquelle Pythagore était une incarnation d'Apollon ³. La plus grande révélation qu'Apollon-Pythagore a faite aux hommes est celle de l'harmonie des sphères et de la musique savante qui s'en inspire : ainsi Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore* (65 sq.) reprenant pour son compte des idées qu'on peut dire beaucoup plus anciennes.

1. Déjà expliqués par Weicker, *Seelenvogel*, p. 49.

2. Pausanias, X, 5, 12. Galien, t. XVIII, p. 519. Athénée, VII, p. 290 E (et d'après lui, Eustathe, *ad λ.*, p. 1689, 37 et *μ.*, p. 1709, 56). Philostrate (*Vit. Apoll.*, VI, 11, 247) croit que ces statues représentaient des bergeronnettes : *καὶ χρυσᾶς ἑγγας ἀνάψαι λέγεται Σειρήνων τινὰ ἐπιγούσας πειθῶ κτλ.* D'après le même auteur (*Vit. Apoll.*, I, 25, 34) la chambre de Justice du palais royal de Babylone avait un plafond en coupole qui représentait le ciel. A l'intérieur étaient suspendues quatre statues de ces oiseaux magiques : *καὶ δὲ καὶ ἀνδρῶν ἐντυγεῖν, οὗ τὸν ὄροπον ἐς θόλου ἀνῆλθαι σχῆμα οὐρανῷ τι εἰκασμένον, . . . διαζῆει μὲν δὴ ὁ βασιλεὺς ἐνταῦθα, χρυσαὶ δὲ ἑγγες ἀποκρέμνεται τοῦ ὄροπου τεττάρης τὴν Ἀδράστειαν αὐτῷ παρεγγυῶσαι καὶ τὸ μὴ ὑπὲρ τοῦς ἀνθρώπους αἰετῶσαι.* Si cette description est exacte, on doit rapprocher cette croyance babylonienne du rôle attribué aux Sirènes par les Pythagoriciens.

3. Aristote dans Élien, V. II., II, 26 (cf. IV, 17), Diogène Laërce, VIII, 11 (= Timée), Porphyre, V. P., 28. Jamblique, V. P., 30, 91, 133, 135, 140, 177, etc. Lucien, *somnium*, 15 et 18; *mort. dialog.*, 20, 3.

Non seulement Pythagore a trouvé et démontré les lois musicales, mais il a découvert l'harmonie des sphères. Enfin il fut le seul des humains qui eut le privilège divin de l'entendre. Ce miracle fut admis par l'École pythagoricienne ¹.

On ne comprendrait pas l'enthousiasme des Pythagoriciens pour ces découvertes et ces rêveries si elles n'avaient eu qu'un but et une utilité scientifiques. Mais leur portée était autre. On connaît le rôle magique auquel la musique était destinée dans l'École pythagoricienne : elle était considérée et employée comme un moyen de guérir les corps et de purifier les âmes ². La musique humaine n'était pour les Pythagoriciens qu'une imitation de l'harmonie des astres ³ ; grâce à elle, on pouvait espérer se purifier des passions et des souillures terrestres, se rendre semblable aux êtres divins que sont les astres. Ces purifications les rendaient dignes de retourner au séjour des bienheureux, d'où les hommes ont été exilés, et qui est situé tantôt dans des astres comme le Soleil et la Lune, tantôt dans la Voie lactée ⁴. Tel est le sens d'un passage du *Somnium Scipionis* de Cicéron (*Rep.*, 5, 2, morceau plein d'idées pythagoriciennes). Après avoir parlé de l'harmonie céleste, l'auteur ajoute : quod docti homines nervis *imitati* atque cantibus aperuere sibi reditum in hunc locum (= la voie lactée, séjour des bienheureux). Favonius, dans son commentaire, reprend les mêmes idées, p. 19 : quod et musica disciplina purgatos animos faciat labe corporea et imperiosis pateat via carminibus in usque illum < circulum > qui dicitur galaxias, animarum beata luce fulgentem. Un passage de

1. Jambl., *V. P.*, 65 sq. Porphyre, *V. P.*, 30. Simplicius, *comm. de caelo*, II, 9, p. 463, 22 et p. 469, 7. Cf. un fragment d'un apocryphe dans *Schol.*, in Hom. *Odyss.* α, 371.

2. Aristoxène, dans Cramer, *Anecd. Paris. gr.*, I, p. 172, et Jamblique, *V. P.*, 64 sq. 110 sq. Cf. Porphyre, *V. P.*, 30 et 32-33, et *Schol. Homer.* X, 391. Cf. Anonyme dans Cramer, *Anecd. Paris.*, IV, p. 423. Arist. Quint., *de mus.*, III, p. 110.

3. Jambl., *V. P.*, 65 sq. Cramer, *Anecd. Paris. gr.*, III, p. 112. [Quintilien, *inst. or.*, I, 10, 12]. Boèce, *de mus.*, I, 20. M. Bryennius, in *harm. sect.*, 1. Eustathe, *opusc.*, p. 53, 80, etc.

4. Dans les ἀνοήματα, les îles des Bienheureux sont identifiées avec le soleil et la lune (Jambl., *V. P.*, 82). Pour les théories sur la voie lactée, cf. Porphyre, *de antro nymph.*, 28, Numénios dans Proclus, in *Remp.*, II, p. 129. Macrobie, in *somn. Scip.*, I, 12, 3. Jamblique, dans Stobée, *ecl.*, I, 41, 39.

Jamblique, *V. P.*, 66(= Nicomaque) prouve l'origine pythagoricienne de ces conceptions : ἀφ' ἧς (l'harmonie céleste) ἀρδόμενος ὥσπερ καὶ τὸν τοῦ νοῦ λόγον εὐτακτοῦμενος καὶ ὡς εἰπεῖν σωμασχοῦμενος εἰκόνας τινὰς τούτων ἐπενόει (ὁ Πυθαγόρας) παρέχειν τοῖς ἐμιληταῖς ὡς δυνάτῃν μάλιστα διὰ τε ὀργάνων καὶ διὰ ψυχῆς τῆς ἀρτηρίας ἐκμιμούμενος. Ἐαυτῷ γὰρ μόνῳ τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων συνετὰ καὶ ἐπήκοα τὰ κοσμικὰ φθέγματα ἐνόμιζεν ἀπ' αὐτῆς τῆς φυσικῆς πηγῆς τε καὶ ῥίξης (réminiscence du serment de la tétractys), καὶ ἄξιον ἑαυτὸν ἡγεῖτο διδάσκεισθαι τι καὶ ἐκμανθάνειν καὶ ἐξομοιοῦσθαι κατ' ἔρεσιν καὶ ἀπορίμηνσιν τοῖς οὐράνιοις κτλ. (cf Arist. Quintil., *mus.*, III, p. 146). Il semble aussi que les Pythagoriciens aient attribué à la musique divine des Sphères une influence bienfaisante sur les âmes qui errent dans le ciel après la mort ¹. Le chant des Sirènes leur aurait inspiré l'amour des choses divines et l'oubli de la vie terrestre. Telle est la conception qu'on trouve dans un fragment d'un commentaire pythagoricien de l'Odyssée, conservé par Plutarque, *qu. conv.*, IX, 14, 6, 2 : αἶ γε μὲν δὴ Ὀμήρου Σειρήνες οὐ κατὰ λόγον ἡμῶς τῷ μύθῳ φοβοῦσιν, ἀλλὰ κάκεινος ὀρθῶς ἡνίττετο τὴν τῆς μουσικῆς αὐτῶν δύναμιν οὐκ ἀπάνθρωπον οὐδ' ὀλέθριον οὔσαν, ἀλλὰ ταῖς ἐντεῦθεν ἀπιούσαις ἐκεῖ ψυχαῖς, ὡς ἔοικε, καὶ πλανωμέναις μετὰ τὴν τελευτὴν ἔρωτα πρὸς τὰ οὐράνια καὶ θεῖα, λήθην δὲ τῶν θνητῶν, ἐμποιούσαν κατέχειν καὶ κατὰγειν θελγομένας · αἱ δὲ ὑπὸ χαρᾶς ἔπονται καὶ συμπεριπολοῦσιν ². La musique terrestre n'est qu'un écho de cette harmonie et lorsque les passions n'y mettent pas obstacle, elle aide l'âme à se souvenir des choses divines qu'elle a vues dans sa vie antérieure : ἐνταῦθα δὲ πρὸς ἡμᾶς ἀμυδρότις οἶον ἡγῶ τῆς μουσικῆς ἐκείνης ἐξικνουμένη, διὰ λόγων ἐκκαλεῖται καὶ ἀναμνησθῆσαι τὰς ψυχὰς τῶν τότε. [τὰ δὲ ὧτα τῶν] μὲν πλείστων περιχλήλιπται καὶ καταπέπλασται σαρκίνοις ἐμφοράγμασι καὶ πάθεσιν, οὐ κηρίνοις (allusion aux compagnons d'Ulysse qui se bouchaient les oreilles avec de la cire) · ἡ δὲ δι' εὐφύαν αἰσθάνεται καὶ μνημονεύει καὶ τῶν ἐμμανεστάτων ἐρώτων οὐδὲν ἀποδεῖ τὸ πάθος αὐτῆς, γλιχομένης καὶ ποθούσης, λῦσι τέ μὴ δυναμένης ἑαυτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ³.

1. Cf. Diogène Laërce, VIII, 31 (Alexandre Polyhistor), et Lydus, *de ostentis*, 21, sur le sort des âmes après la mort.

2. Cf. encore Eustathe, in *Odyss.*, p. 1707, 41 sq.

3. La perception de l'harmonie des astres est un des principaux plaisirs des Bienheureux, dans Plutarque, *de facie in orbe lunae*, 29, 5. Cf. Cicéron, *somnium Scipionis*, 5. Platon, *Republ.*, X, p. 617 B.

En résumé, la tétractys paraît devoir à deux causes la vénération dont elle était l'objet chez les Pythagoriciens. Au point de vue scientifique, elle expliquait les lois de la musique céleste et humaine, et comme l'harmonie était la grande loi de l'Univers¹, elle put être considérée comme la source et la racine de la nature.

D'autre part, elle leur permettait d'imiter par la musique savante l'harmonie des sphères et de se rapprocher ainsi de la perfection divine. Le rôle cathartique de la musique fit de la tétractys une doctrine particulièrement précieuse par la contribution qu'elle apportait au perfectionnement moral et religieux. Ainsi s'explique que la tétractys fût une des théories fondamentales de la philosophie arithmologique et religieuse des Pythagoriciens².

1. Aristote, *Met.*, I, 5: τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. Strabon, X, p. 468. Athénée, XIV, 632 b. Hippolyte, *adv. haer.*, I, 2, 2. Sextus Empir., *adv. math.*, IV, 6, VII, 98 et *hyp. pyrrh.*, III, 155. Censorinus, *de die nat.*, 13, 5. Chalcidius, in *Tim.*, 72. Diogène Laërce, VIII, 33 (= Alexandre Polyhistor).

2. Je signale en passant la bizarre explication proposée par M. Eisler dans *Weltenmantel und Himmelszelt* (Munich (1910), I, p. 336. Suivant le système isopsiphique spécial inventé par M. Schultz (*Studien zur ant. Kultur*, 1905, *Archiv für Gesch. der Philos.*, t. 21 et t. 22, etc.) et attribué à tort aux anciens Pythagoriciens, le mot τετρακτὺς équivalant à $128 = 2^7$, coïncidence que l'auteur trouve merveilleuse. Quant au sens du mot, voici comment il l'explique. Il faut le rapprocher de ἐπτάκτις, l'éclat des 7, mot employé parfois par les néo-pythagoriciens pour l'éclat des 7 planètes. τετρακτὺς qu'il faut d'abord transformer en τετράκτις (pourquoi ?) devrait donc signifier « l'éclat des 4 ». Comme ce sens ne correspond à aucune réalité, M. Eisler propose une autre interprétation « l'éclat de la quarte », et il veut trouver l'explication de cette formule mystérieuse dans Dion Cassius (38, 18). Cet auteur parle d'une inscription de l'heptagramme dans la sphère qui permet d'entrevoir un rapport entre l'ordre réel qu'occupent les planètes dans le ciel et celui qui leur est assigné dans la série des jours de la semaine. Pour retrouver ce dernier dans une liste établie suivant l'ordre naturel, il faut passer chaque fois les noms de deux planètes, c.-à-d. compter les planètes en sautant des intervalles de quarte ! — Rien ne prouve mieux que les efforts de cette interprétation fantaisiste, l'obscurité des traditions concernant la tétractys.

*
* *

La tradition littéraire du serment de la tétractys est tellement variable que l'hypothèse d'une source unique pour toutes les citations est invraisemblable. De plus, celles-ci ne le rapportent jamais à un auteur déterminé, si bien que l'origine littéraire des textes reste inconnue. Des variations de la Tradition et du fait que le serment est présenté comme une pratique pythagoricienne, on peut déduire que la formule est parvenue aux historiens par de nombreux intermédiaires.

On pourrait songer à en faire un fragment d'un poème en dialecte dorien ; mais il serait étrange qu'un tel poème eût disparu sans laisser le moindre vestige. L'ancien *ἑσπέριος λόγος* qui est une sorte de catéchisme poétique et qui paraît résumer l'activité de l'École à ses débuts, est écrit en dialecte ionien et d'ailleurs attribué à Pythagore : autant de raisons pour que notre serment ne puisse être rapporté à cette source. L'École a pu connaître d'autres poèmes, mais rédigés toujours en ionien et attribués soit à Pythagore, soit à des personnages mythiques ¹. Le choix du dialecte dorien pour la formule de serment paraît étonnant, parce qu'il est contraire à la coutume des poètes-philosophes de l'époque : ce qui l'explique cependant en partie c'est que le dialecte dorien était la langue scientifique de l'École pythagoricienne.

Ce serment nous est présenté simplement par les auteurs qui le citent comme une pratique pythagoricienne, mais nous ignorons dans quelles circonstances spéciales il était prononcé. Il est étonnant qu'on n'ait pas songé à se demander pourquoi il apparaissait toujours avec la formule négative. Cette particularité mystérieuse doit pourtant avoir sa raison d'être.

Peut-on croire que ce serment était devenu une coutume, que les Pythagoriciens se servaient toujours de cette formule au lieu et place de toute autre, pour la raison qu'ils répugnaient à employer le nom d'une divinité dans leurs serments ?

1. Ainsi, les deux vers que les Pythagoriciens rapportent à Linus, dans Jamblique, V, P., 439, sont vraisemblablement un fragment d'un poème apocryphe d'origine pythagoricienne, comme le conjecture d'ailleurs la source de Jamblique.

Je ne le crois pas, car dans cette hypothèse, on le trouverait aussi bien sous la forme affirmative que négative. Les Pythagoriciens auraient craint d'ailleurs, en prononçant ce serment en toute occasion, de révéler aux profanes la doctrine la plus importante et la plus secrète de leur philosophie : ces deux vers attestent précisément l'orgueil et la joie qu'ils ressentent à l'idée qu'eux seuls en ont reçu la révélation.

Le serment de la tétractys a dû être, par conséquent, une formule ésotérique réservée aux seuls membres de la Confrérie et prononcée dans des circonstances spéciales qui exigeaient la formule négative. Il reste à découvrir quelles furent ces circonstances.

On sait que l'enseignement des Pythagoriciens était ésotérique et que la divulgation des doctrines religieuses et scientifiques était sévèrement défendue. C'est ce qu'on appelle le secret pythagoricien et cette coutume est attestée par d'excellentes autorités : Aristote, Dicéarque, Timée, Aristoxène ¹. Certains auteurs croient même que le nouvel initié prêtait le serment de respecter ce secret ². Une telle notice n'a rien qui doive nous étonner. Comme toute autre promesse, celle-ci devait être sanctionnée par un serment : c'est une coutume grecque dont les Pythagoriciens, gens religieux et traditionnalistes, n'avaient nulle raison de se départir. Tel est le motif, sans doute, pour lequel ceux qui avaient manqué à cette prescription étaient considérés comme des impies qui avaient offensé gravement la divinité ³. La légende pythagoricienne voulait même que parfois cette impiété fût vengée par le δαιμόνιον ; l'exemple cité pour terrifier les nouveaux initiés et les esprits trop hardis était celui d'Hippase qui avait péri dans un naufrage pour avoir publié l'inscription du dodécaèdre dans la sphère ⁴. L'École tenait aussi

1. Jamblique, *V. P.*, 31 (Aristote), 256 (Timée). Diogène Laërce, VIII, 15 (Aristoxène), Porphyre, *V. P.*, 19 (Dicéarque).

2. Tzetzés, *Chil.*, X, 799 :

ὅρκια γὰρ ἦν διδόνθαι ταῦτα Πυθαγορείοις
ἑτέροις μὴ πωλεῖσθαι δὲ Πυθαγορείων βίβλους.

Justin, *hist.*, XX, 4 : Sed CCC ex iuvenibus cum sodalitiis iuris sacramento quodam nexi separatam a ceteris civibus vitam exercebant, quasi cœtum clandestinae coniurationis haberent, etc. Cf. Jambl., *V. P.*, 260, : καθάπαξ τὴν φιλοσοφίαν αὐτῶν συνωμοσίαν ἀπέφαινε κτλ.

3. *Lettre de Lysis à Hipparque*, Jambl., *V. P.*, 75, cf. *ibid.*, 88 et 247.

4. Jamblique, *V. P.*, 88 et 247.

pour morts les disciples infidèles qui avaient profané les vérités sacrées en les révélant aux profanes ¹, comme s'ils fussent sortis par leur parjure, de la communion pythagoricienne.

Ce qui rend plus vraisemblable encore l'existence d'un serment destiné à confirmer la promesse du secret, c'est qu'on retrouve une coutume semblable dans d'autres Écoles et d'autres Confréries. Le serment hippocratique est bien connu : il est la preuve qu'une sorte d'isotérisme scientifique régnait dans les écoles de médecine. Le récipiendaire jure par les divinités de la médecine : (t. IV, p. 630, Littré) *παρχγγελήης τε καὶ ἀκροήσιος καὶ τῆς λοιπῆς μαθήσιος μετὰδοσιν ποιήσασθαι, ὅσοίσι τε ἐμοῖσι καὶ τοῖσι τοῦ ἐμὲ διδάξαντος καὶ μαθηταῖσι συγγεγραμμένοις τε καὶ ὠρισμένοις νόμῳ ἱητρικῷ, ἄλλῳ δὲ οὐδενί.*

Dans les sectes orphiques et les sectes à mystères, on gardait un secret rigoureux sur les doctrines et les rites spéciaux de la Société. Sans aucun doute on exigeait aussi un serment du nouvel initié : Firmicus Maternus, VII, *præf.* : cum ignotis hominibus Orpheus sacrorum secreta aperiret, nihil aliud ab iis quos initiabat in primo vestibulo nisi iurisiurandi necessitatem cum terribili auctoritate religionis exegit, ne profanis auribus religionis secreta proderentur. — La littérature néo-orphique, s'inspirant de cette coutume et peut-être d'antiques fragments orphiques, rédigea le poème des « Serments » dont nous avons conservé quelques vers (fgta 170-171 Abel).

On retrouve une tradition analogue chez les Alchimistes qui n'ont fait en cela que suivre d'anciennes coutumes. Dans un traité où Isis s'adresse à son fils Horus (Alchim. grecs, ed. Berthelot-Ruelle, p. 29), l'ange Annaël, avant de commencer la révélation des mystères à Isis, lui fait jurer de garder le secret sur ces révélations : 5 : καὶ τῶν μυστηρίων ἤρχετο καὶ ἐπὶ παρχγγελήης καὶ ὅρκους ἐκχωρίσας ἔλεγεν ὅρκίζω σε εἰς οὐρανὸν, γῆν, θῶς καὶ σκότος κτλ. 6 : τούτοις με ἐφορκίσας παρήγγειλεν μηδενὶ μετὰδιδόναι εἰ μὴ μόνον τέκνῳ καὶ φίλῳ γνησίῳ κτλ. Les allusions au serment de l'initié ne manquent pas dans les écrits des Alchimistes, *comm. de Synésius*, 3, p. 58 : Διόσκουρος λέγει ὅτι καὶ πῶς εἶπεν ὅτι ὅρκια ἡμῶν ἔθετο μηδενὶ σαρῶς ἐκδοῦναι ; — (réponse) Καλῶς εἶπε « μηδενί »

1. *Lettre de Lysis*, Jambl., V, P., 75 : εἰ μὲν ὧν μετὰδίδλω, χρῆσθαι, εἰ δὲ μήγε, τέθνηκας. Cf. Jambl., V, P., 74 et 246. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 9, 57. Origène, *contr. Cels.*, II, 12.

τουτέστι μηδενὶ τῶν ἀμνήτων. Olympiodore, *art sacré*, 18, p. 79 : καὶ ἐν τούτοις εὐορκοῦσιν · δόξαι γὰρ εἶσιν αἱ γραφαὶ αὐτῶν καὶ οὐκ ἔργα. Cf. aussi les « Serments », p. 27.

La coutume se retrouve encore chez certains philosophes d'époque assez tardive. Dans son *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* (Eusèbe, *pr. ev.*, V, 5, 7) Porphyre jurait de ne pas révéler les secrets des dieux et exhortait ses lecteurs à suivre son exemple.

Enfin l'astrologie n'ignore pas non plus ce genre de serments, à preuve ce fragment de Vettius Valens (cité par Lobeck, *Aglaoph.*, p. 740 ¹) : τοὺς τὰς παραγγελίας ἡμῶν πυθομένους ὀρκίζω ἡλίου μὲν ἱερὸν κύκλον καὶ σελήνης ἀνωμάλους ὁρόμους... ἐν ἀποκρύφους ταῦτα ἔχειν καὶ τοῖς ἀπαιδεύτοις ἢ ἀμυήτοις μὴ μεταδιδόναι..

Comme cette coutume se retrouve à la fois dans les Écoles scientifiques et les Confréries religieuses, on peut dire que la Société secrète qu'était le Pythagorisme doit avoir connu un serment de fidélité au précepte du Secret. Ne semble-t-il pas que le serment de la tétractys répond très bien à ce but ? La formule négative d'abord y trouve son explication : le nouvel initié prendrait la résolution de ne pas révéler les doctrines pythagoriciennes. Ensuite, on comprend le choix du personnage qui est pris à témoin, le divin Pythagore, et de la découverte qui fait sa gloire, la tétractys, par la comparaison avec la coutume des autres Écoles. On aura remarqué dans les fragments cités plus haut que chaque École et chaque Confrérie jure par les dieux spéciaux qui sont comme ses patrons et par les doctrines qui lui sont le plus chères : les médecins par Apollon, Asklépios, Hygie et Panacée, les Orphiques par les dieux de la Théogonie orphique ou certains articles de foi (fgt. 170 Abel), les Alchimistes par les éléments et les divinités spéciales qu'ils honorent, les Astrologues par le cours des astres, etc ². Il est tout naturel qu'au moment d'être initiés et de prêter le serment du Secret, les Pythagoriciens invoquent le dieu de la Révélation rédemptrice et qu'ils rappellent sa découverte la plus salutaire qui est en même temps le grand secret et le fondement de leur philosophie.

1. Et dans la *Biblioth. graeca* de Fabricius, IV, p. 147 qui cite encore un autre passage analogue.

2. Cf. une formule de serment dans les lettres d'Apollonius de Tyane, (orig.) Ἰάρεχ καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν σοφοῖς· οὗ, μὰ τὸ Ταντάλιον ὕδωρ, οὗ με ἐμύησατε.

IX

LE CATÉCHISME DES ACOUSMATIQUES

LE CATÉCHISME DES ACOUSMATIQUES

Le chapitre xviii de la *Vie Pythagoricienne* de Jamblique¹ où il est question de deux sectes, les *Μαθηματικοί* et les *Ἀκουσματικοί*, mérite une étude particulière. Mieux que partout ailleurs, les anciennes traditions s'y sont conservées pures de toute altération d'origine néo-pythagoricienne. Quelques remarques suffisent à le prouver.

D'abord l'auteur de cet exposé rapporte dans un esprit très objectif les polémiques que se livraient les partisans des deux sectes pour démontrer qu'elles provenaient de Pythagore. Il ne prend aucune part au débat ; il constate simplement l'existence de ces deux sectes à une certaine époque, sans se prononcer sur leur origine et la valeur de leurs prétentions. En outre, cet auteur interprète encore dans leur sens littéral, qui est grossier et très primitif, les *ἀκουσματα* ou préceptes de l'une des deux sectes : or, à partir du III^e siècle et en tout cas chez les Néo-Pythagoriciens, l'interprétation symbolique de ces préceptes, mise en honneur par Androcyde et Anaximandre le Jeune, fut universellement adoptée. Le récit des querelles des deux sectes et l'exposé des doctrines acousmatiques sont donc dus à un historien ancien et impartial.

Des deux sectes pythagoriciennes en question, l'une tire son nom des *μαθήματα*, c'est-à-dire des Sciences : elle s'appelle soit *μαθηματικοί*, soit *οἱ περὶ τὰ μαθήματα*, expression qu'on peut traduire par *gens d'étude* ou *savants*. L'autre, répudiant les études scientifiques qui amènent fatalement une évolution des doctrines et des mœurs, prétend s'en tenir à la tradition de Pythagore. Les

1. § 81 : κατ' ἄλλον δὲ τῷ τρόπῳ — à § 89 : πρὸς Πυθαγόρου ἱστορίαι. La source directe de Jamblique paraît être Nicomaque, comme le conjecture Rohde (die Quellen des Jambl. in sein. Biogr. des Pyth., *Rh. Mus.*, XXVII (1872), p. 33 [Kl. Schr., II, p. 439]. L'exposé qui précède (80-81) provient d'une source qui pourrait être Apollonius (Rohde, *ibid.*, p. 34).

préceptes et les doctrines qu'elle attribue au Maître sont contenus dans des formules assez mystérieuses (*ἀκούσματα*) et, comme Pythagore est un dieu, rapportés à une révélation divine. Ils se présentent donc eux-mêmes comme des *Traditionalistes*.

L'exposé des polémiques des deux sectes paraît d'abord assez contradictoire. Jamblique commence par dire (§ 84) que les Acousmatiques reconnaissent l'origine pythagoricienne des savants, tandis que ceux-ci nient celle de l'autre secte et en attribuent la fondation à Hippase. Or, en reprenant cet exposé après la liste des *ἀκούσματα* (§ 87), on s'aperçoit que l'auteur a changé de point de vue et qu'il déclare exactement le contraire. Les Savants, avouant que les doctrines acousmatiques proviennent de Pythagore, prétendent qu'elles correspondent à une forme inférieure de son enseignement, tandis que le degré supérieur d'initiation leur a été réservé. Ils expliquent ainsi la naissance des deux sectes : la Société pythagoricienne qui s'occupait de sciences et de philosophie, n'aurait été composée à l'origine que de jeunes gens capables de se livrer à des études scientifiques. Mais il n'était pas juste que ceux que leur âge et leurs occupations empêchaient de participer à cette vie commune et à ces travaux difficiles, fussent privés de la salutaire révélation. Aussi, Pythagore institua à leur intention un enseignement qui se contentait de formuler les doctrines et les préceptes sans en démontrer la vérité et l'utilité morale.

Les Savants prétendaient continuer la tradition de la Société primitive et représentaient les Acousmatiques comme provenant de l'autre secte. Quant à Hippase, il avait été, il est vrai, du nombre des Pythagoriciens (savants) ; mais comme il avait révélé à des profanes l'inscription du dodécaèdre dans la sphère, il avait payé de sa vie cette impiété : une divinité vengeresse l'avait fait périr en mer. Il passait pour avoir découvert cette partie de la géométrie, mais cette science tout entière provenait de Pythagore. Pour expliquer qu'à cette époque (v^e-iv^e s.) elle fût connue des autres écoles de philosophie, ils racontaient qu'un Pythagoricien, qui s'était ruiné, avait reçu la permission de l'enseigner pour en tirer profit.

Il est bien clair que dans la phrase du début (§ 81) il faut substituer *ἀκούσματικοί* à *μαθηματικοί* et *μαθηματικῶς* à *ἀκούσματικῶς*, de façon à la mettre d'accord avec l'exposé des §§ 87-89.

Telle est d'ailleurs la leçon qu'on trouve dans un autre ouvrage de Jamblique, *de com. math. scientia*, c. 25, pp. 76-78, où ce passage (81 : κατ' ἄλλον δὲ αὖ τρόπον—Μεταποντίων; puis 87 : εἰ δὲ περὶ τὰ μαθηματικά—89 ἱστορίαι, avec une courte note sur les progrès de la géométrie ajoutée après le § 88) a été repris sans aucune modification.

On pourrait prétendre sans doute que Jamblique utilise successivement deux sources différentes et que les § 87-89 présentent une variante de l'exposé des polémiques. Mais il est hors de doute que ces paragraphes forment la suite naturelle du § 81 corrigé comme nous l'avons proposé. La légende de la formation de la Société primitive et l'attribution de toutes les découvertes géométriques à Pythagore indiquent que les Savants répondent aux attaques de l'autre secte qui ont été formulées au § 81. De même la notice sur Hipparque est une réplique évidente aux Acousmatiques qui rapportaient à ce philosophe l'origine de la secte scientifique. Il est vrai qu'en deux autres endroits (fragment *de anima* dans Stobée, I, 49, 32 et *introd. in arithm.*, p. 10, 20, repris par Syrianus, *in Arist. Met.*, p. 902 a), Jamblique appelle Hippase ἑκαστομαχικός; mais dans le même ouvrage, *introd.*, p. 116, 4, il le range parmi les μαθηματικούς. Ces variations semblent prouver que l'erreur du § 81 n'est pas imputable aux manuscrits de la *Vie pythagoricienne*, mais qu'elle remonte à Jamblique lui-même. L'erreur initiale semble avoir été celle de cet ouvrage; dans ce passage, en effet, elle s'explique aisément par la simple interversion des mots μαθηματικούς et ἑκαστομαχικός.

La comparaison de la liste des ἑκαστομαχικά avec une citation d'Aristote dans Diogène Laërce. VIII, 34-35, et un passage d'Elieen qui utilise un ouvrage du même auteur, *V. H.*, IV, 17¹, montre par l'abondance des passages parallèles que nous avons affaire ici, comme on l'a reconnu déjà², à un extrait du περὶ Πυθαγορείων attribué à Aristote. Il est difficile de dire si ce livre est dû à Aristote lui-même ou s'il a été composé par ses collaborateurs et suivant ses indications, comme un Recueil de documents destiné à servir de base à une étude du Pythagorisme. En l'occur-

1. Aristote n'y est pas cité, mais la comparaison avec Elieen, *V. H.*, II, 26, Diogène, VIII, 34-35, Apollonius, *hist. mir.*, 6, Aulu-Gelle, IV, 11, etc., prouve que ce passage provient de la même source.

2. Rohde, *op. cit.*, p. 33. V. Rose, *Pseudo aristot.*, p. 202.

rence, cette question a peu d'intérêt : cet ouvrage ne se proposait pas en effet d'examiner et de critiquer la philosophie des Pythagoriciens, mais uniquement de rassembler leurs croyances et leurs coutumes pour aider à la documentation de l'École péripatéticienne. C'est ce qui nous a valu la conservation de vieilles légendes et de grossières superstitions qui n'offraient aucun intérêt pour la philosophie.

En même temps, les concordances que nous venons de signaler nous permettent de rapporter les deux passages d'Aristote conservés par Elie et Diogène au Recueil d'Ἀζούσματα utilisé ici : les doctrines qui y sont citées s'y rattachent d'ailleurs tout naturellement. L'examen des Ἀζούσματα dont les formules obscures méritent d'être éclairées et étudiées, nous fera mieux connaître la secte des Traditionalistes et, par là même, le caractère réel de la réforme primitive, s'il est vrai, comme ils le prétendent, qu'eux seuls descendent de Pythagore.

*
* *

Le catéchisme pythagoricien se compose de deux parties bien distinctes : les doctrines et les préceptes. La première procède par questions ; il en est de deux espèces : τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ τί μάλιστα.

A. — Τί ἐστίν. *Questions sur la nature des êtres
et définitions mystiques.*

1. τί ἐστίν αἱ μακάρων νῆσοι ; ἥλιος καὶ σελήνη. Cette doctrine qui place dans le soleil et la lune le séjour des Bienheureux doit se rattacher à un commentaire au passage connu d'Hésiode : les Pythagoriciens mirent beaucoup de zèle à interpréter allégoriquement Homère et Hésiode pour concilier la nouvelle foi et la tradition des livres sacrés. — Cette conception extraordinaire ne se trouve nettement exprimée qu'ici, mais on peut l'éclairer par des parallèles empruntés à la littérature religieuse. Elle est en relation avec la doctrine orphéo-pythagoricienne qui plaçait le

séjour des âmes des morts dans la voie lacée ¹ et avec la théorie de l'origine astrale de l'âme humaine qui est attestée par plusieurs auteurs ². On la retrouve dans divers mythes pythagoriciens de Plutarque. Le visionnaire du *de gen. Socr.*, 92 (mythe du III^e s.), appelle les astres des îles, comme la formule acousmatique et place dans la lune le séjour des démons épichthoniens, c'est-à-dire des âmes des morts. Le récit du *de facie in orbe lunae* se rapproche encore plus de la doctrine pythagoricienne car non seulement la lune mais encore le soleil est le séjour des âmes avant et après la naissance (28-30). De même l'un des évangiles pythagoriciens représentait Pythagore comme un démon venu de la lune pour révéler aux humains la vraie doctrine et leur montrer la voie du salut (Jambl., *V. P.*, 30). Ajouterai-je encore qu'on trouve dans Pindare une doctrine semblable? Cette fois, c'est l'ἄκουσμα pythagoricien qui atteste l'antiquité et l'authenticité du fragment de Pindare (fgt 133 Christ) :

Οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὴν παλαιοῦ πένθεος
 δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἄλιον κείνων ἐν ἄτῳ Φέτε·
 ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν.
 ἐκ τῶν βασιλῆας ἀγαυοὶ καὶ θένει κραίονα σοφίᾳ τε μέγιστοι
 ἄνδρες αὖξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἄγ-
 -γοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῖνται.

On y retrouve la même croyance que dans l'évangile pythagoricien.

Lorsque cette croyance ne fut plus conciliable avec les données de la science, la secte scientifique se chargea d'en trouver une interprétation rationaliste. On décrivit la lune comme habitée par des êtres plus grands et plus beaux que ceux de la terre, Aëtius, II, 30, 1 (Diels, *Vors.*, p. 237) : τῶν Πυθαγορείων τινὲς μὲν, ὧν ἔστι Φιλόλοχος, γεώδη φάνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιρικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν ζώουσιν καὶ φυτοῖς μεῖζοντι καὶ καλλίωσιν· εἶναι

1. Numénius dans Proclus, *in Remp.*, II, p. 129 K. Porphyre, *entr. nymph.*, 28. Macrobie, *somn. Scip.*, I, 12, 3. Philoponus, *de aetern.*, 290, 3, etc.

2. Hippolyte, *act. haer.*, VI, 2, 25 (ἡρώς λόγος dorien). Diogène, VIII, 27-28. Cf. Platon, *Timée*, 42 B; Aristophane, *Paix*, 831; comment. Bern. Luc., p. 291. Martianus Capella, II, 125.

γὰρ πεντεκαιδεκαπλάσια τὰ ἐπ' αὐτῆς ζῶα τῇ δυνάμει, μηδὲν περιττωματικὸν ἀποκρίνοντα καὶ τὴν ἡμέραν τοσαύτην τῷ μήκει.

2. τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς · ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀρμονία, ἐν ἣ αἱ Σειρήνες. J'ai expliqué ailleurs ces définitions mystérieuses. L'harmonie des Sphères, qui est produite par le chant des Sirènes comme dans le mythe de la République de Platon (p. 617 B) est représentée par les principales symphonies, c'est-à-dire la quarte, la quinte et l'octave¹. Celles-ci à leur tour sont engendrées par quatre notes de la gamme (ut, fa, sol, ut) qui correspondent à quatre nombres (6-8-9-12, ou dans un rapport différent 1-2-3-4) dont l'ensemble est appelé τετρακτύς. Enfin, cette doctrine est présentée comme la révélation la plus parfaite d'Apollon qui, suivant plusieurs évangiles pythagoriciens, s'était incarné en Pythagore. Il est intéressant de noter que dans cet ἀκούσμα, l'harmonie des sphères n'est pas rapportée, suivant l'explication scientifique imaginée par les Pythagoriciens astronomes², au mouvement naturellement sonore des sphères, mais qu'elle est attribuée au chant merveilleux des Sirènes placées sur chaque sphère. Cette conception plus religieuse, qui dérive sans doute, comme le mythe de Platon, d'un récit de vision, paraît antérieure à l'interprétation savante de l'astronomie pythagoricienne.

Jamblique n'a conservé que deux ἀκούσματα de cette série ; mais il nous est permis d'en compléter la liste par l'extrait d'Aristote dans Elie, V. H., IV, 17.

3. τὸν σεισμὸν ἐγενεαλόγει οὐδὲν ἄλλο εἶναι ἢ σύνοδον τῶν τεθνεώτων.

4. Cette explication d'un phénomène naturel par le merveilleux doit être comparée à une croyance pythagoricienne sur la production de la foudre, Aristote, *Anal. post.*, II, 11, 94 b, 33 : καὶ εἰ (βροντᾷ) ὥς οἱ Πυθαγόρειοι φασί, ἀπειλῆς ἕνεκα τοῖς ἐν τῷ Ταρτάρῳ ὅπως φοβῶνται (rangé avec raison par Diels, *Vorsokr.*, 279, parmi les ἀκούσματα). On peut se demander si Elie a reproduit sa source avec exactitude. Il est assez étonnant, en effet, qu'on attribue à la marche des êtres incorporels que sont les âmes des morts l'action violente et tumultueuse qu'est un tremblement de terre. La notice originelle déclarait peut-être simplement que ce phénomène se produisait à l'occasion du rassemblement des âmes.

1. Zeller, *Phil. der Gr.*, I a, p. 430 sq.

2. Aristote; *de caelo*, II, 9, 290 b 12.

Ce qui m'inspire cette interprétation, c'est que dans la Vision d'Er de la République, mythe dont l'origine pythagoricienne n'est pas douteuse, le voyage des âmes qui reviennent à la génération est interrompu tout à coup par un tremblement de terre et des coups de tonnerre qui causent la chute des âmes (p. 621 B). Quoi qu'il en soit, le rapprochement des deux conceptions n'est pas sans les éclairer l'une sur l'autre.

5. ἡ δὲ ἱρις (Ἱρις ?), ἔρασκειν ὡς αὐτὴ τοῦ Ἥλιου ἐστί; ¹ voici un exemple assez rare d'une explication scientifique, qui détonne au milieu des conceptions populaires de ce Recueil.

6. ὁ πολλάκις ἐμπίπτων τοῖς ὡσὶν ἦχος φωνῇ τῶν κρείττονων. La superstition religieuse reparait ici. Il faut distinguer de cette formule un autre ἄκουσμα conservé par Aristote encore dans Porphyre, *V. P.*, 41.

7. τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουσμένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναι τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένων τῷ χαλκῷ. Cette curieuse croyance est expliquée par un fragment d'un commentaire pythagoricien à Homère, Scholie, II, 408 et Eustathe, p. 1067, 58: μένος (ὁ χαλκός) τῶν ἀψύχων δοκεῖ φωνὴν ἔχειν. — καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ φασὶ τὸν χαλκὸν παντὶ συνηγεῖν θειοτέρῳ πνεύματι.... καὶ ἐν νηγεμίσθῃ δὲ πολλάκις τῶν ἄλλων ἀτρεμεσύντων σειρομένοις ἔοικε τὰ κοῖλα χαλκώματα. On peut la considérer comme une survivance de doctrines animistes très primitives.

8. Ajoutons quelques définitions médicales de la collection de Diogène (Aristote), VIII, 35: γῆρας καὶ πᾶν τὸ μειούμενον ὁμοίον· καὶ αὔξην καὶ νεότητα ταῦτόν. ὑγίειαν τὴν τοῦ εἶδους διαμονήν, νόσον τὴν τούτου φθοράν. Les Acousmatiques s'occupaient de médecine, comme le montrera un ἄκουσμα de la seconde série.

Il faut encore joindre à cette liste quelques mots d'un mystérieux langage conservés par Aristote (dans Porphyre, *V. P.*, 41) qui les qualifie de symboliques. Ces appellations rappellent plutôt les deux premiers ἄκούσματα de Jamblique qui donnent à des choses connues des noms obscurs et symboliques.

9. τὴν θάλατταν μὲν ἐκάλει εἶναι δάκρυον, formule incomplète qu'il faut achever d'après Clément, *Strom.*, V, 50 et Plutarque, *de Iside*, 32: τὸ ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν λεγόμενον ὡς ἡ θάλαττα Κρόνου δάκρυόν ἐστι. A l'origine, cette définition n'était pas allégorique.

1. Même explication des Pythagoriciens savants dans Aëtius, III, 1, 2.

Elle provient apparemment d'un vieux mythe cosmogonique qui expliquait ainsi l'origine de la mer ¹.

10-12. Les formules suivantes : τὰς δὲ ἄρκτους 'Ρέας χεῖρας, — τὴν δὲ Πλειάδα Μουσῶν λύρα, — τοὺς δὲ πλανήτας κύνας τῆς Περσεφόνης (ce dernier encore dans Clément, *ibid.*), n'ont rien non plus de symbolique malgré les apparences. Ce sont les anciens résidus d'un ancien système de nomenclature astronomique qui avait voulu substituer aux noms traditionnels des constellations des appellations nouvelles. Les noms ordinaires avaient sans doute paru trop profanes aux Pythagoriciens : la réforme présente en effet un caractère nettement religieux. Les constellations de l'Ourse (la Grande-Ourse est aussi appelée ἄρξξ, le Chariot) ressemblent à des mains², les Pléiades (=les Colombes, dénommées aussi la grappe, βοτρυς) à une lyre, et les planètes paraissent, grâce à leur petitesse, n'être que de simples satellites de la Lune (Perséphone). Le fait que les planètes sont reléguées au second rang, après la lune, atteste une origine populaire et des conceptions astronomiques très rudimentaires : l'opposition est donc complète entre les Pythagoriciens savants et les Acousmatiques. Dans le même ordre d'idées, on peut signaler les noms que les Pythagoriciens, même savants, donnent au feu central : Hestia, Tour de Zeus, etc. (Aëtius, II, 7, 7, Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμὸν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως ³. Ce système de nomenclature astronomique n'a pas, que je sache, laissé d'autre trace.

On pourrait encore peut-être rapporter à la même source une définition du temps qui nous est parvenue, comme certains ἀκούσματα, sous la forme d'une courte anecdote : Plutarque, *qu. plat.* VIII, 4, 3 : ὁ τε Πυθαγόρας ἐρωτηθεὶς τί χρόνος ἐστί· τὴν τούτου (=τοῦ κόσμου) ψυχὴν, εἶπεῖν. Le tour énigmatique de la pensée fait songer aux formules des ἀκούσματα.

Enfin, cette partie du Catéchisme pythagoricien contenait naturellement des révélations sur la nature divine de Pythagore.

1. Voir dans un article d'I. Levy (*Mélusine*, IV, p. 309) des parallèles curieux tirés de la littérature hébraïque.

2. M. Svoronos me signale que, dans la Grèce moderne, le peuple usant d'une comparaison semblable appelle la Grande Ourse ἀλειτροπόδι.

3. Cf. Aristote, *de caelo*, II, 13, 293 a, 18. Nicomaque dans Photius, *bibl.*, p. 143 a.

Précisément, dans un autre extrait d'Aristote ¹, Jambl., V. P., 140, nous trouvons un ἀκουσμα qui concerne ce sujet. Pour expliquer leur foi dans les légendes miraculeuses et leur fidélité à la Tradition, les Pythagoriciens, dit Aristote, assuraient que leur Maître était un Dieu. Ceci concorde avec d'autres remarques d'Aristote sur la foi des Acousmatiques : Jambl., V. P., 82 ; ταῦτα πειρῶνται διασυλλάττειν ὡς θεῖα δόγματα, et Elien, V. H., 17 ; οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν διαπορῆσαι ὑπὲρ τινος αὐτῶ ἢ τοῖς λεγθεῖσι τι προσερωτῆσαι, ἀλλ' ὡς χρησμῶ θεῖω, οὕτως οἱ τότε προσεῖχον τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ. Le dogme de la divinité entraîne celui de l'infailibilité. C'est donc aux Acousmatiques qu'il faut rapporter la formule fameuse Αὐτὸς ἔφα ² par laquelle les Pythagoriciens répondaient à leurs contradicteurs et arrêtaient les objections des esprits rebelles à la foi.

Aristote continue (§ 140 = aussi Elien, V. H. II, 26) καὶ ἐν τούτῳ τῶν ἀκουσμάτων ἐστὶ ἡ τίς ἐστιν Ἡθογόρας ; ἡ Φασὶ γὰρ εἶναι Ἀπέλλων Ὑπερβόρεον. Suit le récit de l'épiphanie de Pythagore et de la révélation de sa nature divine à Abaris, le prêtre hyperboréen d'Apollon. Nous avons ici l'une des variantes des évangiles pythagoriciens, celle qui identifiait Pythagore avec Apollon Hyperboréen. La foi en la divinité de Pythagore comportait des variations assez importantes de doctrines. Elles sont exposées ainsi par Jamblique, V. P., 30 :

a) οἱ μὲν τὸν Ἡθῶν (Ἀπέλλωνα) : c'est la variante d'une légende sur la naissance de Pythagore : [Timée-Apollonius dans Jambl. V. P. 1-9]. Cf. Lucien, *somn.*, 13 et 18, et *dial. mort.*, 20, 3. Jambl., V. P., 133-177 (Pythagore connaissant les secrets et l'avenir).

b) οἱ δὲ τὸν ἐξ Ὑπερβόρεων Ἀπέλλωνα = Diogène Laërce, VIII, 11 (Timée). Jambl., V. P., 91, 135. Porphyre, V. P., 28. Aristote dans Elien, V. H., II, 26 ; IV, 17 (cf. Schol. Lucien, *vit. Auct.*, 6).

1. Rohde, *op. cit.*, p. 44, Rose, *Arist. fragm.* 191 d, p. 155. La liste de miracles qui fait partie de ce long développement est conforme à la tradition d'Aristote (Elien, V. H., II, 26 ; IV, 17 et Apollonius, *mir.*, 26).

2. Cicéron, *de nat. deor.*, 1, 5, 10, Clément, *Strom.*, II, 24. Diogène Laërce, VIII, 46. Valère Maxime, VIII, 45, ext. 4. Quintilien, *inst. or.*, II, 1, 27. Julien, *epist.*, 63. Origène, *contr. Gels.*, I, 7. Suidas, s. v. αὐτό; ἔφα. Olympiodore, *vit. Plat.* (fin). Hermias, *irris. gent.*, 16, etc.

c) οἱ δὲ τὸν Παιῶνα; cf. Aristote dans Elie, V. H., IV, 17: ἐπιστρεφόμενου δὲ τῆς πόλεις αὐτοῦ διέρρει λόγος ὅτι Πυθαγόρας ἀφίκετο οὐ διδάξων, ἀλλ' ἰατρεύων.

d) οἱ δὲ τὴν Σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα. Cf. l'ἄκουσμα, A, 1. cf. Aristote dans Jambl., V. P., 31, Jambl. V. P., 144 (vers de l'ἱερὸς λόγος ancien).

e) ἄλλοι δὲ ἄλλον τῶν Ὀλυμπίων θεῶν ἐφήμιζον; Pythagore fils d'Hermès dans Héraclide Pontique (Diog. Laërce, VIII, 5, 4).

La conception d'un Pythagore Rédempteur, dieu ou démon descendu sur la terre pour révéler la vraie doctrine (Jambl., V. P., *ibid.* et 5-8 (Timée) 98, 138 (Aristote); cf. Lucien, *somn.*, 15-18) doit donc être rapportée au catéchisme des Acousmatiques.

B. — Τί μάλιστα.

Dans la seconde série d'ἄκουσματa, les Pythagoriciens désignent les êtres ou les actions qui possèdent la perfection de chaque qualité.

1. τί τὸ δικαιοτάτον; θύειν. En d'autres termes, le premier devoir de l'honneur, c'est de sacrifier aux dieux. Il semble qu'on doive faire appel, pour expliquer cette insistance, à la conception pythagoricienne qui place les hommes dans une dépendance complète à l'égard de la divinité. Les dieux sont appelés leurs maîtres κύριοι (Euxithée dans Athénée, IV, p. 157 c; Jambl., V. P., 87 et 137 [Aristote]); les hommes font partie de leurs biens (Philolaos dans Platon, *Phédon*, 62 B) ou sont même considérés comme leurs esclaves (Aristote, dans Diog., VIII, 34; μὴ γὰρ δεῖν τὰ αὐτὰ τετάχθαι θεοῖς καὶ ἀνθρώποις ὥσπερ οὐδ' ἐλευθέροις καὶ δοῦλοις. Cf. Platon, *Phèdre*, p. 273 e, 274 a, qui rapporte cette doctrine aux σοφώτεροι ἡμῶν).

2. τί τὸ σοφώτατον; — Cette qualité comporte trois degrés.

a) D'abord, la perfection de la sagesse est reconnue au nombre. On peut interpréter cette doctrine de deux façons: le nombre explique toutes choses, il est ce qu'il y a de plus fin et de plus subtil dans la nature; ou, d'après Olympiodore (*in Alcib.*, I, p. 95), ceux qui ont inventé les nombres doivent être regardés comme les plus sages des hommes. Quoi qu'il en soit, nous touchons ici à l'un des points qui réconcilient les Acousmatiques aux Savants. Cette doctrine n'atteste, il est vrai, que des

recherches scientifiques très embryonnaires ; elle prouve cependant que les Acousmatiques avaient, eux aussi, des prétentions à la philosophie. On sait comment les « Savants » ont développé cette formule.

b) δεύτερον δὲ ὁ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα θέμενος. — Cet ἀκούσμα est un des plus curieux de toute la série, car il atteste des études de linguistique et d'étymologie. Il signifie évidemment que les noms conviennent si bien aux choses auxquelles ils s'appliquent, qu'il y a un rapport si étroit entre le sens étymologique et le sens réel et même entre l'idée et le son, que celui qui a inventé le langage peut-être tenu pour un des plus sages parmi les hommes. Donc dans le grand débat qui s'engagea sur la question des origines du langage et qui divisa la Sophistique en deux camps, les partisans de l'origine conventionnelle (θέσει) et de l'origine naturelle (φύσει), les Pythagoriciens prirent une position intermédiaire. Pour eux le langage est une invention due aux recherches d'un être intelligent (θέσει), mais celui-ci a si bien fait son travail et les noms s'adaptent si bien aux choses que cette création artificielle ressemble à une œuvre naturelle (φύσει). En définitive, les Pythagoriciens défendent plutôt la théorie de l'origine naturelle.

Tel est le fondement des études d'étymologie auxquelles les Pythagoriciens ont toujours prêté beaucoup d'intérêt, surtout pour en tirer des conclusions au point de vue religieux et moral. Ces deux ἀκούσματα se trouvent encore réunis dans Proclus, *in Plat. Cratyl.*, p. 5 ; *in Tim.*, p. 84 E ; *in Alcib.*, I, p. 111 A, et dans Olympiodore, *in Alcib.*, I, p. 95. Ils supposent une histoire des origines de la civilisation humaine. Ainsi l'existence d'une théorie pythagoricienne sur l'âge d'or, déjà prouvée par l'ἑρὸς λόγος et subsidiairement par Empédocle, se trouve confirmée ; en outre, nous trouvons ici des renseignements qui permettront de la reconstituer plus parfaitement.

c) C'est à la médecine qu'on attribue le troisième degré de la perfection de la science humaine : τὸ σεφώτατον τῶν παρ' ἡμῶν ; — ἱατρική. On prend soin de spécifier qu'il s'agit d'une invention de l'esprit humain ; il est donc à présumer qu'on faisait honneur des précédentes découvertes à une révélation ou du moins à une inspiration divine. Nous savons que les Pythagoriciens se sont occupés de médecine. Leurs méthodes sont décrites comme très simples et primitives, mêlées encore à des pratiques magiques ;

Aristoxène dans Cramer, *Anecd. Paris.*, I, 172, et dans Jamblique, *V. P.*, 33. Diogène Laërce, VIII, 12. Elie, *V. H.*, IX, 22.

3. τί κάλλιστον ; — ἀρμονία. Cet ἄκρουσμα doit être comparé à celui de la première série où il est question de la tétractys ; il indique aussi que les Acousmatiques s'occupaient de musique. Il est peu vraisemblable qu'ils en aient fait l'objet d'études scientifiques, mais on peut croire qu'ils connaissaient les pratiques magiques décrites par Aristoxène qui attribuaient à la musique un rôle important dans la guérison des maladies et des passions.

C'est encore à eux, à mon avis, qu'il faut rapporter cette doctrine citée par Alexandre Polyhistor dans Diogène Laërce, VIII, 33 : τὴν τ' ἀρετὴν ἀρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἀρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα (harmonie des Sphères)· φιλικόν τ' εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα (cf. Timée, Diogène, VIII, 10). C'est un développement de la théorie acousmatique qui considère l'harmonie comme la source de tout ce qui est beau et bon.

4. τί κράτιστον ; — γνώμη. Γνώμη désigne la partie raisonnable de l'âme, suivant l'acception ordinaire au ^v^e siècle. Cette formule est donc un éloge de la domination que peuvent exercer l'intelligence et la raison sur les passions et les forces de la Nature¹.

5. τί ἄριστον ; — εὐδαιμονία. On pourrait voir dans cet ἄκρουσμα une vérité « à la Palisse » ; ce qu'il y a de meilleur c'est le bonheur ; mais la signification en est plus profonde. Le mot εὐδαιμονία est plus riche de sens que le mot bonheur parce qu'on fait allusion ici à son étymologie. Suivant l'interprétation d'un auteur de Diogène Laërce, VIII, 32 : εὐδαιμονεῖν ἀνθρώπους ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται. Cette doctrine pythagoricienne fut reprise par Xénocrate (Aristote, *top.*, II, 6) : φησὶν εὐδαιμόνα εἶναί τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα. Il faut donc voir dans cette formule un jeu de mot sur l'étymologie de εὐδαιμονία (= εὖ-δαίμων) ; le sort le plus enviable pour l'homme, ce qui fait réellement le bonheur, c'est d'avoir une âme vertueuse et bonne.

6. τί δὲ ἀληθέστατον λέγεται ; — ὅτι πονηροὶ οἱ ἄνθρωποι. Les Acousmatiques citent à ce propos deux vers d'un poète de Salamine, Hippodamas, où la puissance et la pureté des dieux sont opposées à la misère et à la méchanceté des hommes ; ici reparait encore

1. Cf. Agathon, fragm. 27 : γνώμη δὲ κρείττον ἐστὶ ἢ βίωμη χερῶν.

l'amour des Pythagoriciens pour les citations des poètes : Homère, Hésiode, Linus, Thalétas sont mis de la même façon à contribution. Le pessimisme qui se révèle dans cet ἄζουσμα est un des traits distinctifs de la morale pythagoricienne ; il subsiste même chez les Pythagoriciens philosophes, Aristoxène dans Jambl., *V. P.*, 173 : ὁ βροττικὸν γὰρ δὴ φύσει τὸ ζῶον (l'homme) ἔσχισαν εἶναι. Il se rattache d'ailleurs, comme le montre la comparaison établie entre les hommes et les dieux, à la doctrine que les hommes sont des êtres divins déchus et condamnés à expier sur la terre les fautes qu'ils ont commises dans leur vie céleste.

La liste des ἀζούσματα de la seconde série s'arrête ici dans Jamblique ; mais nous pouvons la compléter par divers autres passages d'Aristote.

7. (Élien, *V. H.*, IV, 17) : ἔλεγε δὲ ἱερώτατον εἶναι τὸ τῆς μεγάλῃς φύλλου. La raison de ce choix indiqué vaguement par Jambl., *V. P.*, 109 : ὅτι πρώτη ἄγγελος καὶ σημαντικὴ συμπροβιῶν εὐρανόων πρὸς ἐπίγεια, est précisée dans le *Protrepticus*, c. 21 (38) : ὅτι συντρέπεται τῷ ἡλίῳ τὰ τοιαῦτα φυτὰ καὶ λ.

8. (Diogène, VIII, 33, dans la citation d'Aristote où sont réunis aussi des ἀζούσματα de la seconde et de la troisième série : τῶν σχημάτων τὸ κάλλιστον σχῆμα εἶναι τὸν τετραγώνον, τὸν δ' ἐπιπέδων κύκλον (cf. Platon, *Timée*, p. 33 d). On aurait tort d'y voir un indice des recherches sur la géométrie : les Acousmatiques se placent à un point de vue d'esthétique assez populaire. Dans le même ordre d'idées, on peut rappeler leur respect superstitieux pour le signe du pentagramme ¹.

9. (Diogène, VIII, 32 : Alexandre Polyhistor paraît utiliser le περὶ Πυθαγορείων d'Aristote, même à partir du § 31 ; cf. la formule de clôture de la citation au § 36) : μέγιστόν φησιν εἶναι τὸν ἐν ἀνθρώποις τὸ τὴν ψυχὴν πείσαι ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἢ ἐπὶ τὸ κακόν. C'est un éloge non déguisé de l'art oratoire ; les études et les exercices de rhétorique fleurirent en effet chez les Pythagoriciens. Les fragments mathématiques d'Archytas trahissent des influences de doctrine stylistique. Deux poètes de la comédie moyenne attestent que les écoles pythagoriciennes du IV^e siècle s'adonnaient volontiers aux exercices de rhétorique ², et les catalogues alexandrins de

1. C'est le signe : ☆. Cf. Lucien, *pro lapsu inter sal.*, 3, et Scholie.

2. Alexis dans Athénée, IV, p. 161 b. Gratinos dans Diogène Laërce, VIII, 37.

livres pythagoriciens citent un ouvrage intitulé *Κοπίδες*, c'est-à-dire traité de rhétorique ¹. On pourrait accumuler les preuves de l'existence de travaux pythagoriciens sur l'art oratoire, mais je réserve cette démonstration pour une autre étude.

Aristote (Jamblique, *V. P.*, 83) remarque la ressemblance des recherches philosophiques qu'attestent les *ἀπορύσματα* de cette série avec les sentences et les doctrines que la tradition attribue aux sept Sages. Il y a dans ce rapprochement une indication précieuse. Nous devons donc reporter l'usage de ces formules à une mode du *vi*^e siècle. Ces questions, où se pose et se résout en quelques mots le problème des perfections terrestres, nous paraissent aujourd'hui des devinettes amusantes et des jeux d'esprit sans grand intérêt. A cette époque, elles avaient une profonde signification : en des phrases sentencieuses et incisives, elles résumaient les résultats de l'observation et de l'expérience, les aspirations morales, et elles présentaient à l'intelligence et à la volonté un ensemble de perfections qui constituaient l'idéal. Ceux qui déjà de leur temps furent appelés des Sages se contentaient de ces formules brèves et dogmatiques : des témoignages des contemporains attestent avec certitude l'existence de cette mode au *vi*^e siècle.

Pythagore, venant après eux et frappé du succès de ce genre d'enseignement, dut songer à reprendre les définitions des perfections et à trouver des formules originales qui répondissent à ses idées morales et à ses croyances religieuses. C'est ce qui explique que dans l'antiquité certains historiens de la philosophie aient rangé Pythagore non parmi les philosophes mais parmi les Sages (Hermippe et Hippobotos dans Diogène Laërce, I, 42). Pythagore, en qui s'affirme une renaissance mystique, veut une réforme de la philosophie trop profane et de la morale trop égoïste des Sages. L'intention critique se montre déjà dans le nom de guerre qu'il prend. Il commence par dénier à ses prédécesseurs le droit de porter le nom de *σοφός* qui résumait toute leur ambition. Ce nom est trop prétentieux ; celui qui s'en empare manque de respect à la divinité. Celle-ci seule est sage, l'homme ne peut qu'aspirer à la sagesse, c'est-à-dire devenir *φιλόσοφος* ². Ce mot

1. Diogène Laërce, VIII, 8 ; cf. Diels, *Archiv für Gesch. der Phil.*, III, p. 454-5.

2. Héraclide Pontique dans Diogène Laërce, *proœm.*, 12 et Cicéron,

plus modeste allait connaître de glorieuses destinées. Platon ne fit que continuer la tradition pythagoricienne en prenant ce nom, tandis que les membres des autres écoles de philosophie s'appelèrent longtemps encore σοφοί et σοφισταί.

Si nous connaissions l'avec exactitude les formules des Sages, nous pourrions encore rechercher quelle fut sur chaque point la réforme de Pythagore ou des Acousmatiques. La plupart d'entre elles, malheureusement, ne nous sont attestées que par de tardives compilations (Démétrius, Sosiadès, Diogène et Plutarque) dans lesquelles il est difficile de faire la part de la tradition ancienne et des additions postérieures. Cependant quelques exemples pris au hasard peuvent encore montrer dans quel sens s'est effectuée cette réforme :

σοφώτατον χρόνος (Thalès) : σοφώτατον ἀριθμός κτλ. (P.). Le Pythagoricien Paron avait déjà blâmé la formule de Thalès : Aristote, *phys.*, IV, 3, (222 b 17), οἱ μὲν σοφώτατον ἔλεγον (τὸν χρόνον) ὁ δὲ Πυθαγόρειος Πάρων ἀμαθέστατον, ὅτι καὶ ἐπιλανθάνονται ἐν τούτῳ, λέγων ὀρθότερον (cf. Simplicius, *comm.*, p. 754, 9).

— κάλλιστον κόσμος (Thalès) : κάλλιστον ἁρμονία (P.).

— ἰσχυρότατον ἀναγκή (Th.) : κράτιστον γνώμη (P.).

— μέτρον ἄριστον (Cléobule) : ἄριστον εὐδαιμονία (P.).

— A la doctrine πονηροί οἱ ἄνθρωποι, comparez le mot célèbre de Bias : πλεῖστοι οἱ κακοί.

Ce genre d'enseignement doit donc être expliqué par une mode archaïque : dans la secte acousmatique du iv^e siècle, il n'est plus qu'une survivance destinée à disparaître rapidement.

C. — Τί πρακτέον ἢ οὐ πρακτέον :

α) *Prescriptions rituelles et pratiques superstitieuses.*

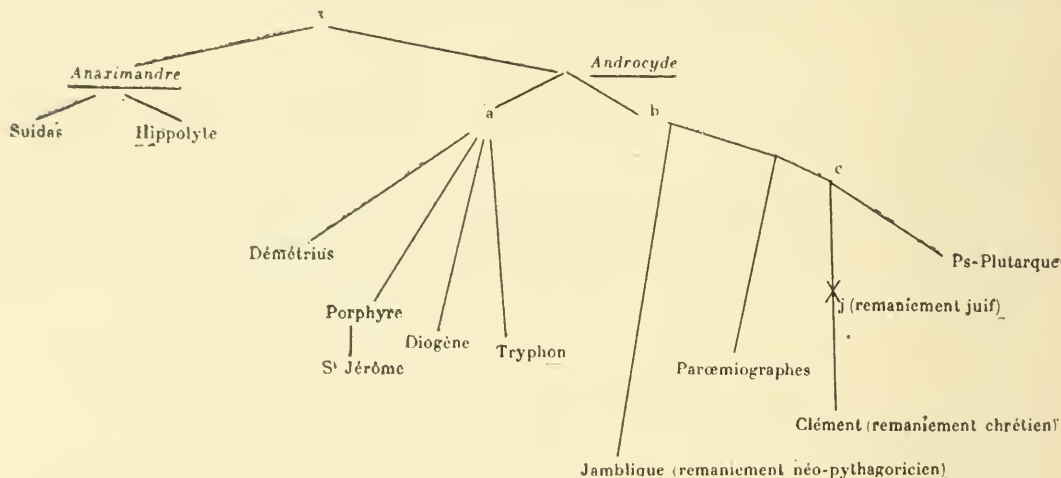
Sous cette rubrique je range une foule de préceptes, surtout d'interdictions, qui ont leur raison d'être dans des croyances animistes et des tabous primitifs. Aristote pense que ces préceptes étaient observés dans leur sens littéral : mais déjà au iv^e siècle deux écrivains, Androcyde le Pythagoricien ¹ et Anaximandre le

Tuscul., V, 3. Timée dans Jambl., V. P., 44. Sosicrate dans Diogène, VIII, 8, etc.

1. Voir l'article récent de P. Corssen dans le *Rhein. Mus.*, 1912, p. 240-263.

Jeune ¹, avaient publié sous le titre σύμβολα πυθαγορικά, des interprétations symboliques des ἀποσπασματα pythagoriciens. Aristote ne paraît pas avoir connu ou du moins pris en considération le système d'explication allégorique de ces auteurs : il s'en tient toujours (Jambl., V. P., 83 sq. Diogène, VIII, 34-35, Elie, V. II., IV, 17) à la lettre des ἀποσπασματα.

Nous ne connaissons plus du livre d'Anaximandre que quelques formules de symboles conservées par Suidas : par contre le système d'allégories d'Androcyde nous est mieux connu, par une citation du rhéteur Tryphon (*Rhet. Gr.*, III, 193). Cet extrait est assez important pour nous permettre de rapporter au περὶ συμβόλων d'Androcyde les listes de symboles conservées par Démétrius de Byzance (Athénée, X, 452), Porphyre, V. P., 42 (et d'après lui, en attribuant à tort cet extrait à Aristote cité précédemment dans Porphyre, saint Jérôme, *adv. Ruf.*, t. IV, 2, p. 469 Par.), Diogène Laërce, VIII, 17-18, Pseudo-Plut., *lib. ed.*, 17, Jambl., *Protr.*, 21, Clément, *Strom.*, V, 27 sq. et divers parœmiographes (Mantissa, Arsénios, Apostolios). — Hippolyte, *adv. haer.*, VI, 27, me paraît représenter une tradition différente par



l'énoncé des formules comme par le caractère plus profane de l'interprétation : je l'attribuerais volontiers à Anaximandre ². En attendant une étude plus complète ³, on peut provisoirement

1. Suidas, s. v. Ἀναξίμανδρος.

2. Comparez le symbole ἀπὸ ὅλου ἄρτου πρὶ ἀπόδυνε qui correspond à une formule d'Anaximandre citée par Suidas, alors que la tradition d'Aristote qui offre tant de concordances avec celle d'Androcyde est très différente (Jambl., V. P., 86, et Diogène, VIII, 35).

3. Les recherches de Hœlk, *de acusmatis sive symb. Pyth.* (diss. Kiel 1894), sont incomplètes et insuffisantes.

établir le *stemma* suivant [voy. p. 286] des diverses traditions qui représentent l'interprétation symbolique.

La comparaison des formules conservées par Anaximandre et Androcyde avec l'extrait d'Aristote que nous étudions montre que ces deux auteurs ont connu, eux aussi, des recueils d'ἄκρυσματῶν à peu près identiques au nôtre. Il est probable que, si ces deux écrivains presque contemporains sont tombés d'accord sur le choix de l'interprétation symbolique, c'est qu'ils ont puisé à une source commune (x) où ce système était déjà exposé au moins dans ses grandes lignes. On peut donc imaginer une tradition spéciale des Ἀκρυσματῶν (B) où ceux-ci étaient expliqués allégoriquement. Les concordances nombreuses entre Androcyde et Aristote font supposer que le recueil d'Aristote était beaucoup plus étendu qu'on ne peut en juger d'après les extraits d'Élien, de Diogène et de Jamblique et qu'il est permis de le reconstituer plus complètement en y ajoutant les formules des symboles d'Androcyde.

La plupart des ἄκρυσματῶν de cette série sont l'objet de commentaires intéressants de la part d'Aristote. Quelques-unes des raisons par lesquelles il tente d'expliquer ces étranges coutumes proviennent des recueils pythagoriciens; mais il avoue lui-même que la plupart de ces essais sont dus à des commentaires étrangers au Pythagorisme (§ 86). Ces auteurs de recueils d'ἄκρυσματῶν antérieurs à Aristote, ont recouru pour les expliquer, aux indications fournies par les superstitions du folk-lore, aux comparaisons avec les coutumes des Barbares, enfin aux croyances pythagoriciennes elles-mêmes. Un Pythagoricien de la secte acousmatique, Hippomédon (§ 87) prétendait que Pythagore avait donné l'explication de ces formules, mais que la tradition s'en était perdue et qu'il n'était resté que des préceptes dont l'explication était devenue un sujet de controverse (πρὸ βλήματῶν). Par cette conjecture Hippomédon cherchait évidemment à rendre compte des variations de la tradition sur le sens et la raison d'être des ἄκρυσματῶν : les Pythagoriciens, ne comprenant plus les raisons de ces coutumes archaïques, se donnaient beaucoup de mal pour les justifier. En fait, il est certain qu'il a dû exister des commentaires pythagoriciens aux ἄκρυσματῶν : l'exemple d'Androcyde en est la preuve la plus certaine.

On doit expliquer les préceptes et les interdictions de ce genre.

comme Aristote l'a fait, par la comparaison avec les coutumes des peuples sauvages, les croyances du folklore et les superstitions primitives dont on trouve encore aujourd'hui mainte survivance dans notre civilisation : le formalisme religieux, le culte des morts et les croyances animistes suffisent à en rendre compte. M. Boehm a repris récemment l'examen de ces anciennes superstitions¹ et comme il les a expliquées assez justement en s'inspirant de la méthode d'Aristote, remise en honneur par les études modernes d'ethnologie, il me paraît superflu de nous y arrêter. Je veux cependant en reprendre quelques-unes pour montrer qu'on trouve déjà dans le recueil pythagoricien connu d'Aristote de timides essais d'interprétation allégorique.

1. (Jambl., *V. P.*, 83) : φορτίον μὴ συγκαθαιρεῖν, οὐ γὰρ δεῖ αἴτιον γίνεσθαι τοῦ μὴ πονεῖν, συνανατιθέναι δέ : l'explication symbolique est celle qui est adoptée aussi par Androcyde.

2. (Diogène, VIII, 35) : περὶ τῶν ἄλῶν ὅτι δεῖ παρατίθεσθαι πρὸς ὑπέρμνησιν τοῦ δικαίου· οἱ γὰρ ἄλλες πᾶν σώζουσιν ὅτι ἂν παραλάβωσι καὶ γεγόνασιν ἐκ καθαρωτάτων ἡλίου καὶ θαλάσσης. L'emploi du sel était à l'origine, comme les autres ἀκούσματα, une pratique superstitieuse. Plutarque a consacré tout un chapitre de ses *qu. conv.* (V, 10) à l'étude de l'usage du sel et des superstitions qui s'y rattachent. Certaines sectes religieuses s'en absteinaient : le précepte pythagoricien avait sa raison d'être. Comme on le voit, il avait déjà reçu une interprétation allégorique dans le recueil utilisé par Aristote.

3. (Diogène, VIII, 35 et Jambl., *V. P.*, 86) : ἄρτον μὴ καταγνύειν : l'une au moins des nombreuses explications proposées par les auteurs d'Aristote, tend déjà au symbolisme : ὅτι οὐ δεῖ οἰωνὸν ποιεῖσθαι τοιοῦτον ἀρχόμενον καταγνύντα καὶ συντρίβοντα.

4. (Diogène, VIII, 34) : τὰ πεσόντα μὴ ἀναιρεῖσθαι, ὑπὲρ τοῦ ἐθίζεσθαι μὴ ἀκολάστως ἐσθίειν (la seconde raison est d'un ordre tout différent).

La différence essentielle qui sépare ces essais de symbolisme de ceux d'Androcyde, c'est qu'Aristote croit encore à l'observance rituelle et littérale des préceptes des ἀκούσματα, tout en expliquant cette observation pour des raisons morales, tandis que pour Androcyde ces formules ne sont plus que des images dont la seule valeur est le symbolisme.

1. *De symbolis pythagoricis* (diss. Berlin), 1905

β) *Abstinenances.*

A en juger par le caractère superstitieux de leurs coutumes et leur mentalité primitive, on serait tenté de rapporter aux Acousmatiques les notices des auteurs anciens (Eudoxe, Onésicrite, Timée, etc.¹) qui attribuent aux Pythagoriciens l'abstinence complète de viande. Or, on constate avec étonnement que notre secte n'est pas absolument végétarienne. C'est la doctrine de la métempsycose seule qui justifie à leurs yeux les abstinences rituelles : dans l'ἑρὸς λόγος c'est aussi et surtout la croyance à la parenté de tous les êtres vivants, qui veut qu'on épargne tous les animaux. Les Acousmatiques ne sacrifient que les animaux par le corps desquels l'âme humaine ne passe pas, au cours de ses réincarnations (Jambl., *V. P.*, 83) ; en outre ils ne mangent que des animaux sacrifiés.

Je pense qu'il faut comprendre de la même façon la notice d'Aristoxène², qui décrit le régime des Pythagoriciens qu'il a connus : Jambl., *V. P.*, 98 : παρὰ τὴν ἐσθίαι δὲ κρέας ζώων θυσίων ἱερῶν et Porphyre, *V. P.*, 34 : σπανίως δὲ κρέας ἱερῶν θυσίων καὶ τοῦτο οὐδ' ἐκ παντὸς μέρους (cf. *infra*). C'est aussi l'opinion d'Héraclide Pontique (Porphyre, *abst.*, I, 26) : ἄπτεσθαι ἐμβύχων τοῖς Πυθαγορείου, ὅτε θύοιεν θεοῖς, et de Sylla dans Plutarque, *qu. conv.*, VIII, 8, 3. Il est intéressant de rechercher quels sont ces animaux favorisés auxquels on ne peut toucher.

Il y a d'abord le chien, semble-t-il, d'après une vieille légende déjà rapportée par Xénophane³ : Pythagore, passant à côté d'un homme qui battait son chien, reconnut tout à coup à la voix de cet animal que l'âme d'un de ses amis s'était réincarnée en lui. Ce qu'on peut rapporter avec plus de certitude à notre secte, c'est le respect du coq blanc. Ce précepte figure en effet parmi les Ἀκούσματα d'Aristote (Elien, *V. H.*, IV, 17, Diogène, VIII, 34, Jambl., *V. P.*, 84, cf. Plutarque, *qu. conv.* 4, 5, 2, 8) : ἀλει-

1. Eudoxe dans Porphyre *V. P.*, 7. Timée dans Jambl., *V. P.*, 64 et Diogène Laërce, VIII, 13 et 22. Onésicrite dans Strabon, XV, 716.

2. Rohde, *op. cit.*, p. 35. On peut se demander comment il faut concilier cette notice avec un autre fragment d'Aristoxène (Diogène, VIII, 20) : πρὸς δ' αὐτὸν ἀπείχεσθαι βοῶς ἁροτῆρος καὶ χρυσῖ.

3. Diogène Laërce, VIII, 36.

τρούνοϛ μὴ ἄπτεσθαι λευκοῦ ὅτι ἱερός τοῦ Μηνὸς καὶ ἰκέτης· τὸ δ' ἦν τῶν ἀγαθῶν (= ἰκέτην εἶναι)· τῷ τε Μηνὶ ἱερός· σημαίνει γὰρ τὰς ὥρας.

D'après deux passages de Jamblique cette prohibition s'étend à toute espèce de coq ; le motif invoqué, *V. P.*, 147, c'est qu'il est consacré au Soleil ; dans le *Protrepticus*, 21, au Soleil et à la Lune. D'ailleurs les deux attributions au Soleil et au dieu Mên¹ (dieu anatolien, personnification de la Lune) se concilient parfaitement. Rappelons que dans les croyances acousmatiques le Soleil et la Lune sont considérés comme le séjour des Bienheureux. On connaît d'autre part le caractère funéraire du coq. Les fouilles récemment exécutées à Locres, en plein domaine du Pythagorisme, ont mis au jour une quantité considérable de bas-reliefs de terre cuite archaïques ; dans la plupart des scènes funéraires qui y sont représentées figure un coq, soit comme personnage de la scène, soit comme offrande au mort². En conséquence, il semble que le coq et spécialement le coq blanc a été considéré comme l'animal particulièrement consacré aux métempsycoses humaines. Le respect des Acousmatiques qui épargnaient seulement les animaux de cette sorte, la consécration de cet oiseau aux astres où habitent les âmes des morts et les représentations si fréquentes du coq sur les bas-reliefs et les peintures funéraires en sont des preuves certaines. Tel est aussi le sens d'une doctrine empruntée aux alchimistes grecs qui ont conservé tant d'anciennes superstitions (Berthelot, p. 101) ; ἀνθρωπον γὰρ εἶναι φησιν τὸν ἀλεκτρούνα ὁ Ἑρμῆς καταρθέντα ὑπὸ τοῦ ἡλίου³.

Certains poissons surtout étaient l'objet d'un respect superstitieux de la part des Acousmatiques : sur ce point nous sommes mieux renseignés. Le principe général qui détermina les abstinences de poissons est le même que nous avons constaté plus haut pour tous les animaux, c'est-à-dire la croyance à la métempsycose. C'est ainsi, en effet, qu'il faut interpréter la note d'Aris-

1. Sur les rapports du coq avec le dieu Mên; voyez Roscher, II, p. 2762. Le respect du coq blanc est resté une des superstitions de la Grèce moderne, d'après des renseignements que je tiens de M. Svoronos.

2. Cf. Quagliati dans *Ausonia*, III (1908), p. 152 sq. et Orsi dans *Bollettino d'Arte del Ministero*, III (1909), p. 413 sq.

3. Il faut sans doute expliquer par cette conception la légende originelle du *Songe* de Lucien où Pythagore est revenu à la vie dans le corps d'un coq.

tote (Diogène, VIII, 34); τῶν ἰχθύων μὴ ἄπτεσθαι ὅσοι ἱεροί· μὴ γὰρ δεῖν τὰ αὐτὰ τετάχθαι θεοῖς καὶ ἀνθρώποις, ὥσπερ οὐδ' ἐλευθέροις καὶ δούλοις. Les dieux en question sont les dieux infernaux comme l'indique un autre extrait d'Aristote dans Jambl., V. P., 109¹ (cf. *Protrepticus* 21 (5); μελανόρου δὲ ἀπέχεσθαι παρ' ἡγγέλων· ἰχθυῶν γὰρ ἐστὶ θεῶν. Ces poissons sont consacrés aux dieux infernaux évidemment à cause de leurs rapports avec les âmes des morts. La doctrine de la métempsycose qui explique les abstinences de tous les animaux doit s'appliquer au cas spécial de ces poissons; les Acousmatiques croyaient donc que l'âme humaine pouvait se réincarner dans leur corps.

Aristote les désigne d'ailleurs par leurs noms. Ce sont : le rouget (ἐρυθρίνος, Jambl., V. P., 109. Diogène, VIII, 19, Hiéroclès, *in aur. carn.*, 67); le mélanure [sorte de bogue] (μελάνουρος; Jambl., 109, Diogène, VIII 19 et 33); le mullet de mer (τριγύλα ou τριγίλις; Diogène, *ibid.*, Plutarque, *qu. conv.*, 4, 5, 2, 8, Aulu-Gelle, IV, 11, 13. Porphyre, V. P., 45); l'ortie de mer (ἀκκλήρη; Porphyre, *ibid.*, Aulu-Gelle, *ibid.*, Plutarque, *ibid.*).

Aristoxène rapporte aussi que les Pythagoriciens mangeaient très rarement du poisson : certaines espèces étaient prosrites de leur table pour des raisons qu'il ne spécifie pas (Jambl., V. P., 98, Diogène, VIII, 19). Ajoutons que ces abstinences de poissons, comme celle du coq d'ailleurs (Jambl., *Protr.*, 21), ont été expliquées allégoriquement par Androcyde (Tryphon, *Rh. gr.*, III, 193. Ps.-Plut., *lib. ed.*, 17. Jambl., *Protr.*, 21)².

C'est encore aux Acousmatiques qu'il faut rapporter l'abstinence de certaines parties du corps des animaux (cf. Porphyre, 34 : οὐδ' ἐκ παντὸς μέρους) comme le cœur (Diogène, VIII, 19 (Aristote), Aulu-Gelle, IV, 11, 12 (idem), Elien, V. H., IV, 17, Jambl., V. P., 109, Hiéroclès, *in aur. carn.*, 67), la matrice (Diogène et Aulu-Gelle, *ibid.*, Porphyre, V. P., 45) et le cerveau (Plutarque, *qu. conv.*, II, 3, 1, Jambl., V. P., 109 et Hiéroclès,

1. La liste d'abstinences du § 109 est tout entière empruntée à Aristote : la mauve = Elien, V. H., IV, 17; les fèves = Diogène, VIII, 34; le cœur = Aulu-Gelle, IV, 11; les poissons = Diogène, VIII, 19, Aulu-Gelle, *ibid.*, etc. C'est ce qui explique qu'elles sont attribuées aux Acousmatiques (= τοῖς ἄλλοις).

2. Cf. encore Plutarque, *qu. conv.*, VIII, 8. Eustathe, *ad Odyss.*, p. 1720, 31. Athénée, VII, 308 c.

ibid.). La raison invoquée par Jamblique : ἡγεμονίαι γὰρ εἰσι καὶ ὥσανει ἐπιβάθραι καὶ ἔδραι τινὲς τοῦ φρονεῖν καὶ τοῦ ζῆν, paraît assez vraisemblable.

L'abstinence du cœur avait été interprétée symboliquement par Androcyde dans le sens de « ne pas se manger le cœur », c.-à-d. de ne pas se faire mourir de tristesse¹. Il est vraisemblable que l'explication que donne Jamblique, *Protr.*, 21, du précepte ἐγχεῖν μὴ ἐσθίειν dérive aussi de la même source. Un autre symbole d'Androcyde concerne encore les abstinences pythagoriciennes (Porphyre, *V. P.*, 42). Parmi les ἀκούσματα de la tradition B nous pouvons donc ranger ce précepte tel qu'il est expliqué par Porphyre, *ibid.*, 43 : ἔλεγε δ' ἀπέχεσθαι τῶν καταθυομένων ὀσφύος καὶ διδύμων καὶ αἰδοίων καὶ μυελοῦ καὶ ποδῶν καὶ κερφαλῆς, κτλ. Cette liste d'abstinences concorde en plusieurs points avec la tradition A, mais elle est plus complète. Nous n'avons pas conservé l'explication symbolique qu'en donnait Androcyde, mais nous pouvons l'imaginer assez semblable à celle de καρδία μὴ τρώγειν et ἐγχεῖν μὴ ἐσθίειν².

Enfin certains légumes étaient bannis du régime alimentaire des Acousmatiques. En tout premier lieu, il faut citer l'abstinence des fèves qui est bien connue³ : elle figurait parmi les ἀκούσματα de la tradition A (Aristote dans Diogène, VIII, 34). Les différentes raisons présentées par Aristote pour l'expliquer paraissent empruntées aux Pythagoriciens eux-mêmes qui ne comprenaient plus très bien les raisons d'être de cette ancienne interdiction.

1° ἡ ὅτι αἰδοίαις εἰσὶν ὄμοιοι : cf. Aulu-Gelle, IV, 11. Lucien, *vit. auct.*, 6, et les histoires des métamorphoses merveilleuses d'une fève déposée dans un vase et recouverte de terre : Héraclide Pontique dans Lydus, *de mens.*, IV, 12. Antonius Diogène, (*ibid.* et Porphyre, *V. P.*, 44), Hippolyte, *adv. haer.*, I, 2, 14).

1. Diogène Laërce, VIII, 17. Athénée, X, 452. Ps. Plut., *lib. ed.*, 17. Porphyre, *V. P.*, 42. Jambl., *Protr.*, 21. Clément, *Strom.*, V, 30. Eustathe, *ad Iliad.*, p. 1342, 13. Schol. Iliade Ω 129. Mantissa, *prov.*, 2, 10.

2. Elle devait être basée sur les identifications de Porphyre : ὀσφύς = ὑπόθεσις, διδύμοι καὶ αἰδοῖα = γένεσις, μυελός = αἰσθησις, πόδες = ἀρχή, κερφαλὴ = τελευτή.

3. Plutarque, *qu. rom.* 95 (p. 286 c) y joint deux variétés de pois chiche : λάθυρος et ἐρέβινθος, ὡς παρώνυμοι τοῦ ἐρέβους καὶ τῆς λήθης.

2° ἡ ὅτι "Αἰῶνος πύλαις · ἀγόνων γὰρ μόνον : formule obscure expliquée par deux vers de l'Ἱερὸς λόγος :

ψυχῆς κίχην βάζειν ἔμμεναι ἢδ' ἀναβαθμόν
ἐξ 'Αἰῶνος θόρων, ὅταν ἀγὼν εἰσπνέωσιν.

et Porphyre, *antr. nymph.*, 19. La tige des fèves n'ayant pas de nœuds offre aux âmes qui sortent de l'Hadès un moyen facile de revenir à la vie terrestre. Cette plante est donc sacrée d'abord parce qu'elle sert aux âmes à sortir de l'Hadès, ensuite parce qu'elle peut contenir les âmes des morts qui y passent (cf. Pline, *N. H.*, 18, 118 et le vers de l'Ἱερὸς λόγος : ἵσόν τοι κούρους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων). C'est donc encore la doctrine de la métempsycose qui détermina cette règle d'abstinence.

3° ἡ ὅτι φθείρει : motif expliqué par Théophraste, *de caus. plant.*, V, 15, 1. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 24. Eustathe, *ad Iliad.*, p. 948 (cf. Jambl., *Protr.*, 21 (37) : φθαρτικόν) : les fèves avaient la réputation de faire périr les autres plantes et de rendre stériles la terre et les animaux.

4° ἡ ὅτι τῇ τοῦ ὅλου φύσει ὁμοῖον : il faut sans doute entendre par là que les fèves participent au principe spirituel de l'Univers : διὰ τὸ πνευματώδεις ὄντας μάλιστα μετέχειν τοῦ ψυχικοῦ, comme l'explique Timée (Diogène, VIII, 24).

5° ἡ ὅτι ἐλιγαρχικόν · κληροῦνται γούν αὐτοῖς : cf. Lucien, *vit. auct.*, 6, et Jambl., *V. P.*, 260. Les fèves sont le symbole de la démocratie, car elles servent à tirer au sort les magistrats : c'est donc faire montre de sentiments aristocratiques ou oligarchiques que de s'en abstenir. C'est le motif qui a été exploité par la source commune à Androcyde et Anaximandre pour tirer un sens symbolique de cette formule. Aristote croit que la règle d'abstinence était encore observée à la lettre. D'après la tradition B, la formule signifie qu'il ne faut pas prendre part à la politique (Hippolyte, VI, 27, Ps.-Plutarque, *lib. ed.*, 17). Le précepte a encore pris un autre sens dans Arsénius, *viol.*, p. 415 et Apostolius, XV, 11. Les fèves dont il s'agit sont celles dont se servaient les juges pour prononcer la sentence. Le précepte signifie « ne vis pas des revenus que peuvent procurer les fèves (du tribunal) » c'est-à-dire « ne te laisse pas corrompre en rendant la justice ». On voit encore très bien comment déjà dans la tradition A (Aristote) se mélangent le sens littéral et l'explication allégorique. Les rai-

sons invoquées : ὅτι αἰδοίσις εἰσὶν ὅμοιοι et ὅτι ὀλιγαρχικόν (τὸ ἀπέχεσθαι) fournissent le thème de deux interprétations symboliques : 1° μὴ πολυτεύεσθαι (tradition B), 2° eosque (testiculos) more Pythagorae operte atque symbolice κυάμους appellatos... idcircoque Empedoclen versu isto non a fabulo edendo sed a rei veneriae prolubio voluisse homines deducere (Aulu-Gelle, IV, 11, 10).

La mauve (μολόχη ou μαλάχη) n'est pas moins sacrée que la fève¹, comme on l'a vu par un ἄκουσμα de la première série. Peut-être peut-on conclure de l'explication allégorique de Jambl., *protr.*, 21 (38) que cette abstinence était connue aussi de la source d'Androcyde.

γ) *Préceptes de morale.*

1. ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι · δεῖ γὰρ ἀντικαταλιπεῖν τοὺς θεραπεύοντας τὸν θεόν. Aristote (§ 86) note que cette explication est d'origine ésotérique. Les Pythagoriciens n'ont fait que reprendre un vieux précepte de la morale ou plutôt de la religion antique, mais en renouvelant le motif et la signification : ce n'est plus en vue de perpétuer le culte des morts qu'il faut avoir des enfants, c'est afin de laisser des serviteurs à la divinité. On retrouve ici la conception que les hommes sont les serviteurs ou les esclaves des dieux. L'un des devoirs essentiels que leur crée leur situation est de veiller à ce que leurs maîtres soient toujours bien servis. C'est le même motif qui est invoqué pour condamner le suicide : c'est un crime, en effet, que de détruire l'un des biens de la divinité. Ces idées ont passé dans la mystique chrétienne comme tant d'autres conceptions pythagoriciennes.

2. γυναικα οὐ δεῖ διώκειν τὴν αὐτοῦ · ἡμέτις γὰρ · διὸ καὶ ἀφ' ἐστίας ἀγόμεθα καὶ ἡ λῆψις διὰ δεξιᾶς (cf. même notice dans [Aristote] *Oecon.*, I, 4 1344^a 8). Cet ἄκουσμα est l'indice d'une réforme religieuse et morale qui avait tenté de vivifier et de rendre un sens aux anciennes cérémonies du mariage. Les sermons de Pythagore (Timée dans Jambl., *V. P.*, 45 et 54) attestent une intention semblable.

1. Voir dans Pauly-Wissowa, I, p. 61, diverses superstitions anciennes concernant la mauve.

3. συμβουλευεῖν μηδὲν παρὰ τὸ βέλτιστον τῷ συμβουλευομένῳ · ἱερὸν γὰρ συμβουλή. Cette formule paraît avoir été une sorte de proverbe très ancien : elle est citée par Platon, *Théagès*, 122 B, Xénophon, *Anab.* V, 6, 4, Aristophane, fgt. 22, et Epicharme (*Zénobe*, *centur.*, IV, 40)¹. Le précepte lui-même figure déjà dans Hésiode, *op.* 266 ; il est aussi attribué à Solon (*Diels*, *Vors.* p. 521). Il semble bien que les Pythagoriciens n'ont fait que reprendre un vieux précepte populaire.

4. ἀγαθὸν οἱ πόνοι, καὶ δὲ ἡδονὴ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν · ἐπὶ καλᾶσεως γὰρ ἐλθόντας δεῖ καλᾶσθαι. Cf. un autre précepte : φορτίον μὴ συγκαθαιρεῖν, οὐ γὰρ δεῖ αἴτιον γίνεσθαι τοῦ μὴ πονεῖν, συνανατιθέμεναι δέ. — C'est un des rares exemples de préceptes ascétiques dans la morale pythagoricienne, car on ne peut pas donner ce nom aux abstinences superstitieuses étudiées plus haut. Il faut recourir pour expliquer cette conception aux doctrines orphico-pythagoriciennes sur l'origine et la nature divines de l'âme humaine. Suivant cette théorie adoptée aussi par Pindare et par Empédocle l'âme est un être divin (δαίμων) qui a dû descendre sur la terre pour expier des fautes commises pendant sa vie céleste. Les purifications sont le résultat des souffrances et du travail, comme cet ἄκουσμα nous l'apprend, et naturellement aussi de l'initiation aux vraies doctrines. Les Pythagoriciens d'Aristoxène ont adouci un peu ces austères théories : Jambl., *V. P.*, 204 sq. : καθόλου δὲ... παρακλεῖσθαι... εὐλαβεῖσθαι τὴν ἡδονήν..... καὶ γὰρ καὶ ἀσχήμονα καὶ βλαβερόν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦτον εἶναι τὸν σκοπόν.

5. ὑπομένοντα καὶ ἔχοντα τραύματα ἐν τῷ ἔμπροσθεν τελευτῆσαι ἀγαθόν, ἐνχυνίως δὲ ἐνχυντίον. Ce précepte qui concerne les devoirs de la guerre paraît assez étrange quand on le compare à l'horreur que montrent partout ailleurs les Pythagoriciens pour l'homicide et la guerre (cf. en particulier § 186). Le Pythagorisme relâché des amis d'Aristoxène défend naturellement des théories analogues : *ibid.*, 232 : πολεμεῖν δὲ μὴ λόγῳ ἀλλὰ τοῖς ἔργοις νόμιμον δὲ εἶναι καὶ ὅσιον τὸν πόλεμον, εἰ ὡς ἄνθρωπος ἄνθρώπῳ πολεμήσειεν. L'insistance avec laquelle ils déclarent que la guerre est légitime au point de vue humain et religieux semble prouver l'existence de polémiques sur ce sujet dans les Confréries pytha-

1. Cf. encore Apostolius, V, 92, Diogenianus, 2, 92, Macar., IV, 72, Arsénius, XXXI, 65. Hésychius et Suidas, s. v. etc.

goriciennes. L'ἱερὸς λόγος, ici comme dans tous les autres cas, représente la doctrine la plus austère.

6. (§ 86). ἅπαντα μέντοι ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν ἐστέχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ, καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης τῆς φιλοσοφίας (texte repris au § 137) ¹. Les deux expressions qui résument la morale pythagoricienne ὁμιλία πρὸς τὸ θεῖον et ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ reparaissent souvent dans la tradition. On trouve aussi les variantes ἔπεισθαι θεῷ (Stobée, *ecl. mor.*, 6, 3, 66. Boèce, *cons.*, I, 4, 130), βαδίζειν πρὸς τοὺς θεούς (Plut., *superst.*, 9). Cf. Jambl., *V. P.*, 70. Plutarque, *Numa*, 8, 5, Stobée, *flor.*, 11, 25. J'ai montré ailleurs qu'elles doivent être expliquées par l'allégorie du Phèdre de Platon : l'âme est représentée comme marchant dans la vie céleste et terrestre à la suite des dieux, sous la forme d'un attelage conduit par le νοῦς. On retrouve une conception semblable dans l'ἱερὸς λόγος. Il semble que déjà dans la tradition acousmatique connue d'Aristote l'expression ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ soit devenue une simple image ².

7. (87). ἐπεὶ γὰρ ἔστι τε θεὸς καὶ οὗτος πάντων κύριος, ὅτιν ὁμολογεῖται παρὰ τοῦ κυρίου τὸ ἀγαθὸν αἰτεῖν. La divinité est encore comparée ici à un roi ou à un propriétaire. — L'exposé de ces théories sur les rapports des hommes avec la divinité est repris et achevé au § 137. Si l'on veut, disent les Pythagoriciens, que les prières qu'on adresse à la divinité soient exaucées, il faut accomplir ses volontés. De ce principe découlent plusieurs règles de foi et de morale.

D'abord, pour connaître ses volontés, il faut être favorisé de révélations divines (allusion à l'enseignement de Pythagore qu'ils considéraient comme un bienfait divin) ou s'adonner aux pratiques de la divination (cf. Diogène, VIII, 20, 32. Jambl., *V. P.*,

1. E. Rohde, *op. cit.* p. 45, estime que ce passage provient d'Aristoxène parce que l'auteur y parle des Pythagoriciens comme de ses contemporains (les verbes sont à un temps présent). Mais Aristote parle de la même façon des Acousmatiques (81 : πειρῶνται, ὑπολαμβάνουσι; 87 : ὁμολογοῦσιν, etc.). Il n'y a aucune raison de retrancher ce paragraphe de l'extrait d'Aristote : il s'y rattache tout naturellement comme le prouvent des expressions comme ταύτης τῆς φιλοσοφίας. περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν (cf. 83 : τὰ δὲ τί πρακτέον ἢ οὐ πρακτέον). — La formule de clôture (87 : τούτων μὲν αὕτη καὶ τοιαύτη σοφία) est aussi bien caractéristique.

2. La variante de Jamblique, *Protr.*, 21 (6) γλώσσης πρὸ τῶν ἄλλων κρατεῖ θεοῖς ἐπόμενος paraît provenir d'Androcyde.

149). Ensuite, il faut se résigner à la volonté des dieux : cet ἄκουσμα nous est connu par la tradition B (Androcyde cité par Jambl., V. P., 145) : ἐπιστημονικόν γὰρ τοῦτο ἡγεῖτο μᾶλλον καὶ εὐγνώμον τὸ μὴ ἀντιπείνειν καὶ προσεχῆναχτεῖν τῇ θεῇ προνοίᾳ (cf. deux vers de Πιερὸς λόγος, *supra*, p. 34).

Enfin, comme Dieu est tout-puissant, il faut croire à tous les miracles dont on le dit l'auteur (138-139) : les Acousmatiques citent à ce propos deux vers d'un poème de Linus qui paraît être un apocryphe d'origine pythagoricienne. On retrouve cette doctrine parmi les symboles du *Protrepticus* de Jamblique, 21 (25) : περὶ θεῶν μηδὲν θυμαστὸν ἀπίσται μηδὲ περὶ θεῶν δογματῶν : on peut la rapporter aussi à la tradition B (d'Androcyde).

La foi en Pythagore dieu et sauveur (140) est une conséquence naturelle de ce principe : pour la justifier, les Pythagoriciens se fondent sur les miracles nombreux par lesquels leur maître aurait prouvé sa puissance divine. Plusieurs extraits d'Aristote (Élien, V. II., IV, 17, II, 26, Apollonius, *mir.*, 6, Jambl., V. P., 140-143 = fgt. 191 Rose) rapportent un grand nombre de faits merveilleux de la vie de Pythagore. La formule qui termine l'extrait d'Aristote (143) : ταῦτά τε οὖν λέγουσι πρὸς πίστιν καὶ ἄλλα τοιαῦτα, ὡς δὲ τούτων ἐμολογουμένων καὶ ἀδυνάτου ὄντος περὶ ἀνθρώπων ἔνα ταῦτα συμβῆναι ἤδη οἴονται σαφὲς εἶναι ὅτι ὡς περὶ κρείττονος ἀποδέχασθαι χρὴ τὰ περὶ ἐκείνου λεγόμενα καὶ οὐχὶ ἀνθρώπου, indique bien que tout ce développement se rapporte à l'ἄκουσμα du § 143 : τίς ὁ Πυθαγόρας;. On peut donc en conclure que le Catéchisme des Ἀκούσματα contenait aussi des extraits ou un résumé des Évangiles pythagoriciens, c'est-à-dire non seulement la doctrine de la divinité de Pythagore, ce qui est établi déjà, mais encore le récit de sa naissance merveilleuse et de ses miracles, en d'autres termes une biographie complète¹. Mais l'examen des diverses traditions sur ce sujet entraînerait trop loin : nous la réserverons pour une étude spéciale.

Jamblique n'a pas jugé bon d'achever au § 83 l'exposé des ἀκούσματα de la troisième série. Il annonce en terminant qu'il a omis les préceptes sur la manière d'accomplir les sacrifices en

1. Androcyde parlait des métempsycoses de Pythagore (Théol. Arithm., p. 40).

chaque occasion ainsi que les conseils sur la migration de l'âme ¹ et le mode d'ensevelissement. Cependant dans ce chapitre nous relevons déjà quelques préceptes qui concernent les cérémonies religieuses *σπένδειν τοῖς θεοῖς κατὰ τὸ οὔριον τῆς κύλικος* = Androcyde (Porphyre, *V. P.*, 41) : *θύειν χρή ἀνυπόδετον καὶ πρὸς τὰ ἱερὰ προσιέναι* (= Jambl., *V. P.*, 105 et *Protr.*, 21) : *εἰς ἱερὸν οὐ δεῖ ἐκτρέπεσθαι* (Jambl., *ibid.*) : *εἰς μόνον τῶν ζώων οὐκ εἰσέρχεται ἀνθρώπου ψυχὴ οἷς θέμις ἐστὶ τιθεῖναι*.

J'estime que l'ensemble des §§ 153-156 ² forme la suite de l'exposé interrompu ici. La plupart des préceptes qui y figurent se rapportent aux cérémonies religieuses ou funéraires. En outre, cet extrait est emprunté à une source ancienne, car on n'y trouve pas d'influences néo-pythagoriciennes. Le caractère des prescriptions édictées rappelle particulièrement les *ἀκούσματα* d'Aristote : ce sont les mêmes superstitions populaires souvent comparables à celles des mystères et accompagnées d'explications dont le symbolisme n'exclut pas le sens littéral. Enfin les Pythagoriciens auxquels l'auteur rapporte ces coutumes ignorent l'abstinence de viande (154 : *ἐφ' ὃν παραγγέλλει μὴ ἐπιτᾶν*) : on peut donc les identifier avec les Acousmatiques.

Quelques-uns de ces nouveaux *Ἀκούσματα* présentent un intérêt particulier :

1. *λέγει δὲ καὶ μὴ τίχτειν ἐν ἱερῷ* : *οὐ γὰρ εἶναι ὅσιον ἐν ἱερῷ δεῖσθαι τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς εἰς τὸ σῶμα*. On retrouve ici la doctrine de l'origine divine de l'âme humaine ; l'expression *δεῖσθαι τὴν ψυχὴν εἰς τὸ σῶμα* est un terme consacré, dans la langue mystique des Orphiques et des Pythagoriciens, pour désigner la naissance (Euxithée dans Athénée, IV, 457 c ; cf. Philolaos, fgt. 14).

2. *ὅταν βροντήσῃ, τῆς γῆς ἄψασθαι παρ' ἡγγέλλε μνημονεύοντας τῆς γενέσεως τῶν ὄντων*. — Il faut rapprocher ce précepte d'un autre *ἀκουσμα* où nous avons découvert la croyance à la signification religieuse du tonnerre. L'expression *μνημονεύοντας τῆς γενέσεως τῶν ὄντων* se rapporte non à la terre mais au tonnerre : ce phé-

1. *περὶ μετοικίσεως τῆς ἐντεῦθεν* : il s'agit évidemment de la mort et du sort de l'âme dans l'au-delà. Dans ce sens le mot *μετοίκησις* paraît être une image d'origine pythagoricienne qui fut reprise plus tard par Platon.

2. Les doctrines exposées au § 152 se rapportent encore à l'*ἱερὸς λόγος* dorien : c'est ce que prouvent leur caractère arithmologique et la construction grammaticale (cf. *supra*, p. 192).

nomène rappelle aux Pythagoriciens la naissance de tous les êtres parce que le tonnerre gronde quand les âmes qui reviennent à une vie nouvelle sont précipitées sur la terre (Mythe d'Er de Platon, p. 621 D. Cf. supra 'Ακούσματα, A, 4-5). C'est par la même conception qu'il faut expliquer un vers des tablettes orphiques découvertes en Grande-Grèce (Thurii, 1, 2, 3, vers 5 et 6) où la foudre joue encore un rôle dans la punition des ἐξιμνηες coupables et leur chute sur la terre.

3. D'un ἄκουσμα qui se rapporte aux libations religieuses j'extrais cette doctrine : τὸν Ἡρακλῆα (ὕμνοῦντας) τὴν δύνανται τῆς φύσεως καὶ τοὺς Διοσκούρους τὴν συμφωνίαν τῶν ἀπάντων ¹. C'est une tentative d'allégorie religieuse. On pourrait s'étonner de cette hardiesse en la comparant au caractère ordinairement traditionaliste de la religion des Ἀκούσματα. Mais nous avons appris par de nombreux exemples que la philosophie des Acousmatiques est un mélange étonnant de traditions mystiques et de conceptions plus éclairées. J'ai réuni ailleurs d'autres vestiges d'allégories religieuses. On peut croire que ces interprétations symboliques des personnages de la mythologie s'accommodent de la croyance à leur existence réelle et qu'elles ne sont nullement hostiles à la foi religieuse.

4. πολλῶ δὲ μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἔσιον εἶναι ἢ κτείνειν ἄνθρωπον · ἐν ᾿Αἰδου γὰρ κεῖσθαι τὴν κρίσιν (répété au § 179) : c'est la preuve d'une doctrine particulière sur le jugement des Enfers. Elle est mentionnée encore en passant par Aristote à propos de l'ἄκουσμα : ἄρτον μὴ καταγνύειν... πρὸς τὴν ἐν ᾿Αἰδου κρίσιν οὐ συμφέρει ². — Cette constatation permettra de déterminer l'origine des mythes platoniciens où il en est question. Les Pythagoriciens étaient au premier rang des défenseurs de cette doctrine qu'ils considéraient comme un excellent moyen d'éducation morale (179) : ἄλλην δὲ μέθοδον ἀνεῦρε τοῦ ἀναστέλλειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τῆς ἀδικίας, διὰ τῆς κρίσεως τῶν ψυχῶν.

5. κατακαίειν δ' οὐκ εἶα τὰ σώματα τῶν τελευτησάντων, Μάχοις ἀκολουθῶς μηδεὶός τῶν θείων τὸ θνητὸν μεταλαμβάνειν ἐθελήσας. — Cet

1. Il s'agit de l'harmonie des sphères : les Dioscures sont représentés parfois comme correspondant aux deux hémisphères célestes. Cf. supra, p. 115.

2. Jambl., V. P., 86 et Diogène, VIII, 35.

ἄκουσμα est riche d'enseignements. Il est le seul indice¹ d'une propagande pythagoricienne en faveur de l'inhumation. On y retrouve aussi la croyance à la nature divine du feu. Elle s'est conservée encore chez les Pythagoriciens scientifiques dont Alexandre Polyhistor a connu les ouvrages (Diogène, VIII, 27) : ἡλίον τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεοὺς · ἐπικρατεῖν γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς, ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἴτιον... καὶ ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ. Je suppose que c'est aussi l'une des raisons qui justifient le précepte de l'ἄκουσμα précédent : ἐρῶν παραγγέλλει μὴ ὀπτᾶν · Enfin, il faut noter le rapprochement des doctrines pythagoriciennes avec celles des Mages. C'est une allusion aux vieilles légendes d'origine ésotérique qui mettaient Pythagore en rapport avec les Mages et particulièrement avec Zoroastre². Il se confirme donc de plus en plus que les Ἀκούσματα contenaient des renseignements sur la biographie légendaire de Pythagore.

6. Le précepte εἰσιέναι δὲ εἰς τὰ ἱερὰ κατὰ τοὺς δεξιούς τόπους παραγγέλλει, ἐξιέναι κατὰ τοὺς ἀριστερούς doit être rapproché d'un ἄκουσμα des premiers extraits d'Aristote (83) : δεῖ τὸν δέξιον ὑποδεῖσθαι πρότερον, que la Tradition B (Androcyde dans Jambl., *Protr.*, 21 (11) a conservé sous une forme plus complète : εἰς μὲν ὑπόδεσιν τὸν δεξιὸν πόδα προπάρεχε, εἰς δὲ ποδόνιπτρον τὸν εὐώνυμον. — C'est le même principe qui les explique tous deux (153) : τὸ μὲν δεξιὸν ἀρχὴν τοῦ περιττοῦ λεγομένου τῶν ἀριθμῶν καὶ θεῖον τιθέμενος, τὸ δὲ ἀριστερὸν τοῦ ἀρτίου καὶ διαλυομένου³. Cette distinction correspond à la Table pythagoricienne des 10 Oppositions que nous connaissons par Aristote, *Met.*, I, 5 (cf. Porphyre, *V. P.*, 38). On peut leur com-

1. On peut inférer d'un passage d'Hérodote II, 81 et du traité de Plutarque, *de gen. Socr.* que c'était la coutume des Pythagoriciens d'enterrer les morts. Cf. Pline, 35, 160.

2. Aristoxène dans Hippolyte, I, 2, 13 (cf. Lydus, *de mens.* IV, 29). Diogène, VIII, 3. Pline, 25, 5; 30, 2. Porphyre, *V. P.*, 6, 12 et 41 (= Stobée, *flor.*, 11, 25). Clément, *Strom.*, I, 66 et 69. Plutarque, *de an. procr.*, 2, 2, Jambl., *V. P.*, 19, 151 (cf. Théologouména, p. 41). Cicéron, *de fin.*, V, 87. Apulée, *flor.*, II, 15. *Apol.*, 31, etc.

3. Le nombre pair est le symbole de ce qui se dissout et se sépare parce qu'on peut toujours le diviser par 2 jusqu'à ce qu'on obtienne comme quotient l'unité. L'identité gauche et pair étant admise (cf. la Table des Oppositions), il faut donc délier tout d'abord la chaussure du pied gauche et sortir du temple par le côté gauche.

parer encore un autre précepte cité par Porphyre, *ibid.* τοῖς μὲν οὐρανίοις θεοῖς περιττὰ θύειν, τοῖς δὲ γηονίοις ἄρτια. En effet, cette coutume religieuse, mentionnée aussi par Ps.-Plutarque, *vit. Hom.* c. 143, doit être rapportée aux Acousmatiques, à cause de la mention des sacrifices d'animaux et de l'identité des théories arithmologiques. Nous retrouvons en elle l'un des préceptes qui concernent les sacrifices, dont parle Jamblique à la fin de l'extrait d'Aristote (85). C'est aussi un nouvel exemple de théories arithmétiques (cf. *supra* : τί σοφώτατον ; — ἀριθμός) ; mais elles ne dépassent pas le stade peu scientifique de l'arithmologie.

7. On recommande l'usage de vêtements blancs pour les cérémonies religieuses (153) et pour l'ensevelissement (155). Cf. Élien, *V. II.*, XII, 32. Jambl., *V. P.*, 100 (usage ordinaire), 149 et Diogène Laërce, VIII, 19 et surtout 33 : θεοῖς (τιμὰς δεῖν νομίζειν) ἀεὶ μετ' εὐσημίας λευχειμονοῦντας. L'explication de cette préférence concorde avec une note d'Aristote (Diogène, VIII, 35) : τὸ μὲν λευκὸν τῆς ἀγαθοῦ φύσεως, τὸ δὲ μέλαν τοῦ κακοῦ.

8. Enfin, plusieurs arbres étaient sacrés ou réservés à des usages religieux : le cèdre, le laurier, le chêne, le myrte et le cyprès. Il est spécialement interdit d'employer des cercueils en bois de cyprès. Pour justifier cette défense, les Acousmatiques prétendent que le sceptre de Zeus est fait de ce bois ¹.

Le biographe Hermippe nous a conservé une notice semblable dans Diogène, VIII, 11 : il faut donc en conclure qu'il a connu les doctrines des Acousmatiques (Tradition C). Il faut encore rapporter à cette source un autre fragment du même auteur (Josèphe, *contr. Ap.*, I, 163) où nous trouvons une légende curieuse. Calliphon, un de ses disciples, étant mort, Pythagore resta longtemps en communication avec son âme. Parmi les révélations qu'elle lui fit, Hermippe cite ces trois préceptes :

1. Pline (35, 160) dit que Varron, qui voulut se faire enterrer suivant la coutume pythagoricienne, fut enveloppé dans son cercueil de terre cuite de feuilles de myrte, d'olivier et de peuplier noir. Le myrte apparaît donc encore ici parmi les arbres sacrés ; mais comme nous apprenons par un autre ἄκουσμα qu'il était défendu d'employer des cercueils faits du bois d'un de ces arbres sacrés, le cyprès, je me demande si les deux coutumes ne sont pas en contradiction. Varron s'inspirait des idées de sectes néopythagoriciennes.

μὴ διέρχῃσθαι τόπον ἐφ' ὃν ὄνος ὀκλάσῃ ¹,
 τῶν διψίων ὑδάτων ἀπέχεσθαι,
 πάσης ἀπέχειν βλαστημίας.

La ressemblance de ces interdictions superstitieuses avec les formules des ἀκούσματα est frappante : aussi les attribuerons-nous à la même secte pythagoricienne, dont Hermippe connaît d'ailleurs les doctrines. Cette légende paraît avoir repris des éléments qui figuraient dans certains recueils d'ἀκούσματα, à moins toutefois qu'elle ne provienne elle-même de ces Recueils.

L'historien Timée à qui remonte une bonne partie des traditions anciennes sur le Pythagorisme a connu, lui aussi, un recueil d'ἀκούσματα. Dans les discours qu'il faisait prononcer à Pythagore à son arrivée à Crotona ² (qu'il les ait arrangés lui-même ou qu'il en ait trouvé la substance dans la tradition pythagoricienne, je n'examine pas cette question pour le moment), on en constate l'utilisation manifeste. Tantôt cette nouvelle tradition (D) s'accorde avec celle que nous connaissons déjà : *V. P.*, 48 : ἔτι δὲ τὴν γυναικα νομίζειν ἀπὸ τῆς ἐστίας εἰληφότας μετὰ σπονδῶν καθάπερ ἰκέτιν ἐναντίον τῶν θεῶν εἰσῆλθαι πρὸς αὐτούς. Tantôt elle nous apporte des éléments nouveaux : a) *Jambl.*, *V. P.*, 37 (à propos du respect dû aux parents et aux vieillards) : εἰς τὴν σπουδὴν παρεκάλει τὴν περὶ τοὺς πρεσβυτέρους, ἀποφαίνων ἔν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον ἢ τὸ χρόνῳ ἐπόμενον, κτλ. (Diogène, VIII, 22 : texte semblable : cf. Aristoxène, *V. P.*, 182). Cette doctrine suppose un ἄκουσμα de la seconde série qu'on peut formuler ainsi : τί τιμιώτατον ; — τὸ πρεσβύτατον. Tel est l'énoncé d'une doctrine orphique rapportée en ces termes par Aristote (*Met.*, A, 3, p. 983 b) τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον.

b) *V. P.*, 49 : εἶναι γὰρ οὐχ ἕτερόν τι ἀγαθόν ἢ τὸν ἐν ἐκάστη πράξει καιρὸν (cf. *ibid.* : 181 [Aristoxène]), dont voici la formule originale : τί ἄριστον (ἐν ἐκάστη πράξει) ; — καιρός. Le rapport avec les maximes des Sages est évident ³.

1. Voir dans Pauly-Wissowa, I, 69-70, une liste de superstitions anciennes qui concernent l'âne. Les Pythagoriciens le méprisaient « parce qu'il est le seul animal qui n'est pas constitué suivant l'harmonie » (Élien, *N. A.* X, 28).

2. Rohde, *op. cit.*, p. 28.

3. Il est possible d'ailleurs que plusieurs de ces maximes aient figuré

Dans ce même paragraphe de Jamblique, on trouve encore plusieurs autres doctrines qui ont la même origine :

c) ὠρίζετο δὲ μέγιστον εἶναι τῶν ἀδικημάτων παῖδας καὶ γονεῖς ἀπ' ἀλλήλων διασπᾶν (cf. l'allusion du § 262).

d) νομίζειν δὲ κράτιστον μὲν εἶναι τῶν καθ' αὐτὸν θυνάμενον προῖδεν τὸ συμφέρον, δεύτερον δὲ τὸν ἐκ τῶν τοῖς ἄλλοις συμβεβηκότων κατὰ νοῦν τὸ λυσιτελοῦν, χείριστον δὲ τὸν ἀναμένοντα διὰ τοῦ κακῶς παθεῖν αἰσθῆσθαι τὸ βέλτιστον. Cette classification des degrés d'une qualité rappelle l'énoncé de certains ἀκούσματα (cf. τί σοφώτατον ;).

Enfin la tradition D nous présente encore des variantes des formules d'ἀκούσματα connus; V. P., 56 : τὸν σοφώτατον τῶν ἀπάντων λεγόμενον καὶ συντάχσαντα τὴν φωνὴν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ σύνολον εὐρετὴν καταστάντα τῶν ὀνομάτων, εἴτε θεῶν, εἴτε δαίμονα, εἴτε θεῖόν τινα ἄνθρωπον... Ici le nombre a été éliminé de l'échelle de la sagesse. L'hypothèse d'une disparition accidentelle n'est pas admissible, car on retrouve la même tradition dans Cicéron, *Tusc.*, I, 62 : qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus imposuit nomina, et dans Clément d'Alexandrie, *ecl. proph.*, 32. D'ailleurs le rapport de la tradition A avec la tradition D peut être déterminé avec plus de précision par l'examen d'une autre doctrine des sermons (49) : οὗ γὰρ οὕτως ὑπάρχειν τὴν συμβουλήν ἱερὸν ὡς τὸν ἑπαινον, ἐπειδὴ τῆς μὲν ἡ χρεὶς πρὸς μόνους ἐστὶν τοὺς ἀνθρώπους, τοῦ δὲ πολὺ μᾶλλον πρὸς τοὺς θεούς. Dans cet exemple, l'intention critique est évidente et la tradition D apparaît comme une revision de la première. Cette constatation est très importante; elle permet de rapporter à la même source plusieurs doctrines dont la forme diffère sensiblement de la tradition connue par Aristote.

L'ἄκουσμα qui concerne la médecine se trouve répété avec des modifications de rédaction dans une lettre d'Apollonius (Pseudo?) 23 : τὸ θειότατον Πυθαγόρας ἱατρικὴν ἔρασκειν. Dans Aristote, elle est appelée τὸ σοφώτατον τῶν παρ' ἡμῖν; faut-il en conclure que le désaccord porte sur l'origine de la science médicale dont l'invention serait attribuée à la divinité par Apollonius, aux hommes par le Recueil d'Aristote?

En ce qui concerne l'harmonie des sphères, la tradition A la

aussi dans l'ἱερὸς λόγος comme je le supposais dans ma première étude de cet ouvrage (*Revue de Philologie*, 1910, p. 189).

supposait produite par des Sirènes : elle s'accorde sur ce point avec le mythe d'Er de Platon. Il existe une variante de la tradition de cette doctrine astronomique, où les Muses remplacent les Sirènes : Porphyre, *V. P.*, 31. Plutarque, *qu. conv.*, 9, 14, 6, 6. Proclus, *in Remp.*, II, p. 237. Macrobe, *Somn. Scip.*, II, 3, 1⁴. Je pense qu'on peut rapporter cette variante à la tradition D, car on la retrouve dans le sermon de Pythagore (*V. P.*, 45) : ἐπιδείκνυσι δὲ αὐτῶν (τῶν Μουσῶν) τὴν δύναμιν οὐ περὶ τὰ κάλλιστα θεωρήματα μόνον ἀνήκειν ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν συμφωνίαν καὶ ἁρμονίαν τῶν ὄντων.

Enfin, Timée considère la coutume de l'abstinence complète de viande chez les Pythagoriciens comme un fait indiscutable. Ne semble-t-il pas qu'il aurait modifié son point de vue ou du moins qu'il se serait montré moins affirmatif si la tradition acousmatique D eût contenu les mêmes règles d'abstinence que le recueil d'Aristote ? La réforme et la critique dont on trouve des traces dans les fragments des ἀκούσματα de Timée n'a-t-elle pas porté aussi sur ce point ? Alors, la secte à laquelle nous devrions rapporter la tradition B serait une secte de Réforme dont l'ambition était de revenir aux doctrines de l'ancien ἱερὸς λόγος².

Il reste encore un extrait de Timée où les ἀκούσματα ont été utilisés : c'est son récit des persécutions pythagoriciennes (Jambl., *V. P.*, 256 sq.) Il cite en effet parmi les coutumes pythagoriciennes qu'offusquaient les profanes :

1^o τὸ μόνον τοῖς Πυθαγορείοις τὴν δεξιάν ἐμβάλλειν (257) qu'il faut

1. La répartition des 9 Muses aux différentes sphères célestes est assez variable, suivant les auteurs : ils paraissent avoir interprété, chacun à leur façon, une notice ancienne assez vague.

2. Parmi les symboles du *Protrepticus* de Jamblique (21, 36) figure la formule : προστίμα τὸ « σχῆμα καὶ βῆμα » τοῦ « σχῆμα καὶ τριώβολον », qui est interprétée comme une invitation à s'occuper très activement de philosophie et à mépriser ce que le vulgaire estime. Proclus (*in Eucl. prol.*, 2, p. 84) et un Anonyme (Cramer, *Anecd. Par.* IV, p. 419) [cf. encore Eustathe, p. 931, 30] l'ont conservé sous une forme un peu différente mais en l'expliquant à peu près de la même manière. La signification originelle et littérale semble être « préfère la figure (géométrique) et sa mesure à la figure payée un triobole, c'est-à-dire ne tire pas profit de l'enseignement de la géométrie » (cf. § 243). Telle est la conclusion qu'on peut tirer d'un récit légendaire de Timée (Jambl., *V. P.*, 21 sq.) dont cette formule paraît avoir fourni le motif. On peut se demander s'il ne faut pas la ranger parmi les ἀκούσματα. Dans ce cas la secte à laquelle elle serait empruntée aurait pratiqué l'étude — au moins rudimentaire — de la géométrie [cf. ἀκούσμα, B, 8].

comparer au symbole d'Androcyde : μή παντί δεξιαν ἐρβάζλκειν (Diogène, VIII, 17, etc.).

2° μήδ' ἐκ δακτύλιον ἔχοντα θεοῦ σημεῖον φορεῖν... φυλαττομένους μή προσενέγκωσιν πρὸς ἐκφορὰν ἢ τινα τόπον οὐ καθαρὸν (256). Cet ἀκούσμα expliqué de la même façon par Aristote (Jambl., V. P., 84) est au contraire interprété allégoriquement par Androcyde (Diog., VIII, 17 et Porphyre, V. P., 42).

On pourrait encore rapporter à la même source la coutume religieuse : μήδ' ἐκ τῆς κλίνης ἀνίστασθαι ὕστερον ἢ τὸν ἥλιον ἀνίσχαιν... ἀλλὰ τὸν μὲν παρατηρεῖν ὅπως ἀνίσκοντα προσεῦξονται. Par contre les préceptes qui concernent l'examen de conscience, l'exercice de la mémoire et la recommandation sur « la bonne mort » proviennent de Περὶς λόγος. Timée paraît avoir mêlé ici les renseignements fournis par ces deux documents pythagoriciens ou plutôt attribué les coutumes attestées par les ἀκούσματα à la Société pythagoricienne primitive. Dans son exposé des polémiques des deux sectes (87) Aristote dit d'ailleurs que la secte scientifique reconnaissait la prétention des Acousmatiques à représenter une forme de la philosophie de Pythagore.

Pour achever l'étude des ἀκούσματα, on pourrait essayer de retrouver dans les « Sermons pythagoriciens » d'Aristoxène ce qui en a pu subsister. Les vestiges en sont très rares. Nous avons signalé déjà la coutume de manger seulement des animaux qu'on peut sacrifier. Il convient sans doute d'y ajouter a) Jambl., V. P., 175 (Stobée, flor., 43, 49) : μήδ' ἐν μεῖζον κατὸν ἀναρχίας· οὐ γὰρ πεφυκέναι τὸν ἄνθρωπον διασώζεσθαι μηδενὸς ἐπιστατούντος. b) 182 (cf. Timée, supra) ἀρχὴν δὲ ἀπερχάινοντο ἐν παντί ἐν τι τῶν τιμιωτάτων εἶναι.

On peut donc reconstituer quatre traditions des Acousmata, dont trois au moins présentent des caractères assez différents. Dans le recueil d'Aristote, les préceptes gardent encore leur sens littéral, bien que les explications tendent déjà au symbolisme. Anaximandre et Androcyde au contraire se sont inspirés d'un système d'interprétations allégoriques qui a épuré la philosophie pythagoricienne des vieilles superstitions. Enfin les extraits de Timée attestent une critique intéressante des traditions antérieures.

Les recueils d'Acousmata ont dû être nombreux et variés.

Aristote nous apprend d'ailleurs que les Acousmatiques mettaient un point d'honneur à recueillir le plus grand nombre possible des doctrines révélées par Pythagore : on peut en conclure que chaque secte, chaque confrérie, chaque génération a dû ajouter sa part de superstitions nouvelles au vieux fond commun attesté par les concordances de nos quatre traditions.

Ces publications peuvent être rangées en deux catégories : les ouvrages ésotériques composés par des Pythagoriciens pour l'usage des Confréries elles-mêmes et les Recueils édités par des profanes pour l'information des érudits et des curieux. L'exemple d'Androcyde est la preuve que les Recueils pythagoriciens n'ont pas manqué ; on peut conclure aussi d'une note d'Aristote (§ 87) qu'un Acousmatique du nom d'Hippomédon s'était occupé de l'étude des ἀκούσματα. C'est la raison pour laquelle un grand nombre d'explications de symboles ont un caractère très pythagoricien. C'était aussi une nécessité pour l'enseignement et la propagande, que des publications de ce genre, qui restaient d'ailleurs dans les confréries pythagoriciennes. Mais il faut admettre aussi l'existence de recherches savantes sur les ἀκούσματα : les érudits qui étudiaient les mœurs et les idées pythagoriciennes ont dû publier des recueils d'ἀκούσματα avec des commentaires, comme l'atteste Aristote (86) : αἱ δὲ προστιθέμεναι εἰκοτολογίαι περὶ τῶν τοιούτων οὐκ εἰσὶ Πυθαγορικαί, ἀλλ' ἐνίων ἔξωθεν ἐπισοφισμένων καὶ πειρωμένων προσάπτειν εἰκότα λόγον.

On a vu que les ἀκούσματα des deux premières séries de la collection d'Aristote sont conservés sous la forme d'une réponse à une interrogation. On peut se demander quelle est la raison d'être de ce genre d'exposé. L'explication la plus commode, mais que je trouve trop simpliste, ce serait qu'on aurait choisi la forme interrogative pour piquer davantage la curiosité. Ces ἀκούσματα ne seraient que des devinettes ayant naturellement une signification religieuse ou scientifique. On pourrait songer aussi à considérer ces formules comme des vestiges d'une forme anecdotique primitive. Ces anecdotes se seraient peu à peu raccourcies et réduites à une ossature très simple. Une citation de Proclus tendrait à le faire croire : *in Cratyl.*, p. 5 : ἐρωτηθεὶς γοῦν Πυθαγόρας, τί σοφώτατον τῶν ὄντων, « ἀριθμός » ἔφη κτλ. ; mais cette forme me paraît plutôt un arrangement postérieur destiné à rendre un peu de vie à ces formules pétrifiées.

En ce qui concerne la première série d'ἀκούσματα, qui définissent simplement des mots ésotériques, on pourrait y voir un commentaire des expressions et des mots obscurs de la littérature sacrée des Pythagoriciens. Mais que dire alors des ἀκούσματα de la seconde série ?

Reste une dernière hypothèse qui, à tout prendre, est la plus vraisemblable, celle d'un ouvrage qui aurait adopté la forme et les méthodes d'un *Catéchisme*. La conservation de la forme dialoguée dans nos ἀκούσματα doit être considérée comme une survivance d'un enseignement oral primitif qui procédait par questions et réponses. Ce mode d'exposé aurait persisté dans les publications parce qu'elle répondait bien au but didactique que se proposaient les premiers Recueils d'ἀκούσματα.

Quant à la forme énigmatique des doctrines de la première série, elle s'explique par plusieurs raisons. Quelques-unes ne sont symboliques et énigmatiques qu'en apparence parce qu'elles n'étaient plus fort bien comprises des Pythagoriciens du ^{ve} siècle : elles représentent des vestiges d'anciens mythes ou de vieilles légendes ou encore d'une nomenclature astronomique différente du système courant. On peut considérer aussi que le désir d'avoir une sorte de langage sacré peu accessible aux étrangers a pu avoir une influence sur la tradition des doctrines pythagoriciennes. Les Acousmatiques (Jambl., V. P., 245) ¹ constatent avec une satisfaction égoïste que l'obscurité des formules de leurs doctrines les met à l'abri des recherches indiscretes des profanes. Joignons à cela la persuasion, qui est de tous les temps, qu'il y a comme une force magique spéciale dans des formules énigmatiques ou ignorées du vulgaire. Les Pythagoriciens avaient éprouvé le besoin de créer des mots ésotériques comme φιλοσοφία, κόσμος, τετρακτύς, χάθαρσις, ἐγερυθία, κατάρτυσις, etc., auxquels ils attachaient une valeur particulière, de même le mystère qui enveloppait les révélations de Pythagore leur paraissait donner à ces doctrines une efficacité et un prix inestimables.

1. La mention des ἀκούσματα permet de rapporter les doctrines exposées dans ce passage aux Acousmatiques.

*
* *

Les doctrines acousmatiques nous apparaissent comme un mélange de recherches scientifiques et de croyances populaires et mystiques, de morale élevée et de grossières superstitions. Il semble qu'Aristote parle des Acousmatiques comme de ses contemporains : cependant on peut croire qu'ils existaient déjà au v^e siècle au plus tard, sans quoi nous serions mieux renseignés sur leurs origines. Leur science comme leur religion et leur morale présentent un caractère archaïque très accentué qui semble en reporter la formation même au vi^e siècle. D'ailleurs nous ignorons tout de leurs origines et de leurs destinées ultérieures.

Aussi bien, nous constatons la même pénurie de renseignements en ce qui concerne l'autre secte qui représentait une tendance différente du Pythagorisme. Le nom de Μαθηματικοί désigne sans doute l'ensemble des Pythagoriciens qui se sont occupés spécialement de mathématiques, d'astronomie et de sciences naturelles. Ce sont les philosophes qu'Aristote désigne dans sa Métaphysique ¹ par les mots οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι. Cette expression a toujours intrigué les commentateurs : elle semble indiquer qu'Aristote fait toutes ses réserves sur la justesse de cette appellation et surtout sur l'attribution à Pythagore des théories de ceux qui se disent ses disciples.

Il se pose en outre plusieurs problèmes en ce qui concerne l'identification et les rapports de certains Pythagoriciens du iv^e siècle avec ces deux Sectes. Que deviennent par exemple, dans cette classification, les amis d'Aristote, les disciples d'Eurytus et de Philolaos qui se donnaient pour les derniers Pythagoriciens ². Certaines doctrines et certaines coutumes leur sont communes avec les Acousmatiques, cependant que leurs travaux scientifiques et leur libéralisme les rapprochent davantage des gens d'études.

1. *Mét.*, A, 5, 983 b. A, 8, 989 b. Cf. *de caelo* B, 2, 284 b. La citation du *de caelo* B, 13, 293 a est particulièrement typique : οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι.

2. Diogène Laërce, VIII, 46.

Le problème se complique par la difficulté d'identifier les Pythagoriciens de Timée; eux aussi s'occupent de science et prétendent comme les « Mathématiques » descendre de la Société primitive et pourtant ils se montrent plus fanatiques et traditionalistes que les Acousmatiques eux-mêmes. Il semble qu'il y a eu en réalité plus d'un schisme parmi les Pythagoriciens; les Acousmatiques et les gens d'étude paraissent avoir été divisés eux-mêmes en sectes et en confréries nombreuses qui prétendaient toutes représenter l'ancien Pythagorisme.

L'histoire de l'origine, des rapports et des destinées de ces Sectes n'est pas encore faite, mais l'étude des traditions qui concernent les Acousmatiques et les Savants permet de poser les jalons de ces recherches. C'est du côté des polémiques et des querelles intestines qu'il faudra pousser d'abord les investigations: elles nous renseignent mieux que les notices des biographes sur les divers courants et les tendances très différentes qui se partageaient le Pythagorisme du iv^e siècle.

Nous avons parlé précédemment du débat qui s'éleva entre les deux sectes principales sur la question de leurs origines. Le fait essentiel qu'il faut en retenir, c'est que les « Mathématiques » n'osaient point nier l'origine pythagoricienne des Acousmatiques, tandis que ceux-ci les considéraient comme des hérétiques. L'histoire de l'institution des deux sectes par Pythagore paraît avoir été inventée à l'occasion de ces polémiques. Elle eut un succès considérable. Timée et Isocrate¹ s'en sont certainement inspirés au moins en ce qui concerne la fondation de la Société primitive. Bien qu'elle ne fût rapportée par Aristote que sous toutes les réserves qu'imposait son origine, la plupart des biographes et des auteurs de la Tradition plus récente admirent l'établissement originel de deux sectes dans le Pythagorisme.

Les fragments d'Aristoxène montrent aussi des traces évidentes de polémiques de ce genre. Il représentait ses amis de Phlionte comme les derniers descendants des Pythagoriciens: l'affirmation de leurs prétentions était dirigée contre des Sectes pythagoriciennes qui subsistaient encore à cette époque et qui,

1. Timée dans Jambl., V. P., 71, 234 et Justin, XX, 4 (cf. Rohde, *op. cit.*, p. 28). Isocrate, *Busiris*, 29.

d'après les descriptions des poètes de la Comédie moyenne ¹ et l'exemple de Diodore d'Aspende ² paraissent avoir été particulièrement apparentées aux Acousmatiques. De même, ses notices sur le régime alimentaire de Pythagore et de ses disciples ³ ont gardé le ton de la polémique. On peut penser qu'il ne cherchait pas seulement à réfuter l'opinion de certains historiens ⁴ mais qu'il combattait surtout la propagande de certaines sectes (connues de Timée, Onésicrite, Eudoxe) en faveur de l'abstinence de viande et de l'abstinence des fèves (les Acousmatiques, Timée, Héraclide Pontique, etc.).

Enfin, l'examen de quelques légendes des biographies ésotériques de Pythagore montre que dans ce domaine aussi les polémiques ont laissé des traces. J'en cite quelques exemples. Pythagore, passant à Délos, n'aurait fait ses dévotions, raconte une anecdote ⁵, qu'à l'autel où les sacrifices sanglants n'étaient pas admis. Cette légende provient certainement d'une secte qui prêchait le respect de la vie des animaux.

C'est encore à une secte semblable qu'il faut rapporter la critique d'une tradition qui attribuait à Pythagore l'institution d'un régime carnivore pour les athlètes ⁶; on aurait pu nier le fait, mais on trouve plus ingénieux d'inventer un homonyme de Pythagore ⁷.

L'anecdote du sacrifice d'un bœuf par Pythagore après une découverte géométrique importante ⁸ eut un sort encore plus curieux. Il est possible qu'elle provienne d'un adepte de la Secte mathématique, car celle-ci cherchait par tous les moyens à rapporter à Pythagore l'invention de la géométrie (Jambl., *V. P.*, 88). Il est possible que les Acousmatiques cherchèrent à nier le fait,

1. Les fragments en question ont été rassemblés par Diels, *Vorsokr.*, p. 291 sq.

2. Sur ce Pythagoricien, voir un article de Tannery, *Archiv für Gesch. der Phil.*, IX (1896), p. 176-184.

3. Aulu-Gelle, IV, 11. Diogène, VIII, 20, Jambl., *V. P.*, 98.

4. Comme le pense Rohde, *op. cit.*, XXVI, p. 560.

5. Cicéron, *nat. deor.*, III, 88. Jamblique, *V. P.*, 25 (Timée). Clément, *Strom.*, VII, 32.

6. Porphyre, *V. P.*, 15. Diogène, VIII, 12. Porphyre, *de abst.*, I, 26.

7. Diogène, VIII, 13 et 46. Jambl., *V. P.*, 25 (Timée).

8. Apollodore dans Diogène, VIII, 12, Athénée, X, 418 F, Plutarque, *non posse suav.*, 11. Cf. Cicéron, *nat. deor.*, III, 88, Vitruve, 9, 214, etc.

de peur que la Secte mathématique ne justifiât par des légendes semblables son origine pythagoricienne. Ce qui est sûr en tout cas c'est que l'anecdote fut modifiée par une secte qui prêchait la défense de sacrifier les animaux : nous en connaissons en effet une variante¹ d'après laquelle, en cette occasion, Pythagore aurait sacrifié un bœuf en pâte !

On remarque aussi dans un autre domaine des exemples de cette méthode de propagande par la légende. Le thème du traître qui est châtié par la divinité pour avoir dévoilé les doctrines pythagoriciennes, reparaît dans plusieurs légendes². C'était un avertissement ou même une menace contre les tendances libérales et modernistes qui se manifestaient dans le sein du Pythagorisme. La divulgation des doctrines par Philolaos fut aussi, semble-t-il, réprouvée par ses coreligionnaires. La lettre de Lysis à Hipparque forme le monument le plus curieux de cette propagande pour la conservation des formes traditionnelles de l'enseignement.

Quant à l'origine des deux sectes principales, nos recherches sur le Pythagorisme primitif sont trop peu avancées encore pour qu'on puisse prononcer un jugement définitif sur ce sujet. L'histoire de la fondation de la Société racontée par les « Mathématiques » est naturellement suspecte. Un fait est acquis cependant, c'est que les gens d'études reconnaissaient l'origine pythagoricienne des Acousmatiques. On retrouve d'ailleurs dans leurs coutumes et leurs croyances bien des concordances avec celles de l'autre secte : les rapports sont de telle nature qu'on peut regarder la philosophie et la science des « Savants » comme le résultat d'une évolution, dans un sens rationaliste, des croyances et des superstitions acousmatiques. On remarque aussi qu'Aristote, dont l'information était des plus exactes, ne parle jamais de Pythagore comme d'un philosophe et qu'il attribue « aux soi-disant Pythagoriciens » les théories scientifiques du Pythagorisme. Pour ces deux motifs l'hypothèse d'une évolution des éléments les plus éclairés vers une philosophie rationaliste paraît plus vraisemblable que celle de l'institution primitive de deux sectes si différentes. La secte acousmatique représenterait

1. Antonius Diogène dans Porphyre, *V. P.*, 36.

2. Jambl., *V. P.*, 88, 247. Plutarque, *Numa*, 22, 3.

donc plus exactement le fond primitif que les Savants. Leur science archaïque qui cherche à classer les perfections des êtres comme c'était la mode du temps des Sages, leurs superstitions populaires, leurs conceptions mystiques, qui sont celles de la réforme orphique du vi^e siècle, font l'impression de n'être plus, au iv^e et même au v^e siècle déjà, qu'une survivance démodée d'une ancienne Tradition.

Au reste, de là à attribuer à Pythagore lui-même toutes leurs doctrines et leurs coutumes, il y a loin. Non seulement il a pu se produire des mouvements de renaissance religieuse et morale qui ont dû ajouter au fond antique des croyances nouvelles ; mais il faut compter aussi avec les défaillances et l'évolution naturelle qui poussait les Acousmatiques eux-mêmes vers des idées plus libérales et des mœurs moins étranges. On ne paraît donc pas encore près de savoir ce que fut exactement la réforme de Pythagore, à supposer que ce ne soit pas une pure illusion de vouloir éclairer ce mystère.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
I. Un Ἰερὸς Λόγος pythagoricien.....	3
CHAPITRE I.....	7
CHAPITRE II.....	33
CHAPITRE III.....	43
II. La lettre de Lysis à Hipparque.....	83
III. L'exégèse pythagoricienne des poèmes homériques.....	109
IV. Une série nouvelle d' <i>Epitheta deorum</i> d'après les <i>Théologouména</i> de Nicomaque.....	139
A. Les surnoms de la monade.....	142
B. Le nombre 2.....	144
C. La triade.....	146
D. Le quaternaire.....	150
E. Le nombre 5.....	152
F. Le nombre 6.....	155
G. Le septénaire.....	157
H. Le nombre 8.....	159
I. Le nombre 9.....	161
J. Le nombre 10.....	162
V. Anecdota arithmologica.	
A. Petits traités d'arithmologie.....	167
B. Remarques sur le texte des Θεολογούμενα Ἀριθμητικῆς du Pseudo-Jamblique et de Nicomaque.....	175
C. Περὶ δεκάδος d'Anatolius.....	181
D. Fragments arithmologiques sur les âges de la vie de l'homme.....	182
E. Fragments divers.....	185

VI. Deux traités d'arithmologie pythagoriciens.	
A. Un Ἱερὸς Λόγος en prose dorienne.....	191
B. Un prétendu Ἱερὸς Λόγος orphique.....	208
VII. Un fragment d'arithmologie dans Clément d'Alexan- drie.....	231
VIII. La tétractys pythagoricienne.....	249
IX. Le catéchisme des Acousmatiques.....	271
A. Τί ἐστίν. Questions sur la nature des êtres et définitions mystiques.....	274
B. Τί μάλιστα.....	280
C. Τί πρακτέον ἢ οὐ πρακτέον.....	285

AS
162
B6
fasc.
216-217

Bibliothèque de l'École
pratique des hautes
études. Section des
sciences historiques
et philologiques

CIRCULATE AS MONOGRAPH.

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

